جامعة الأزهر
كلية أصول الدين والدعوة الإسلامية
بطنطا

دراسات في الفلسفة الإسلامية

دكتور/ جمال سيد أحمد شلبي
أستاذ العقيدة والفلسفة المساعد

١٤٢٨ هـ - ٢٠٠٧ م

بسم الله الرحمن الرحيم

رَبَّنَا افْتَحْ بَيْنَنَا وَبَيْنَ قَوْمِنَا بِالْحَقِّ وَأَنْتَ خَيْرُ الْفَاتِحِينَ

صدق الله العظيم

بسم الله الرحمن الرحيم

مقدمـــــة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على أشرف المرسلين سيدنا محمد خاتم النبيين وعلى آله وصحبه ومن نهج نهجه واستن بسنته وسلك طريقه الى يوم الدين .

وبعــد

فهذه دراسة في الفلسفة الاسلامية أجملت فيها أهم المباحث المتعلقة بهذه الدراسة وتوخيت فيها سهولة العبارة والوصول الى المطلوب من أوضح طريق وأيسر سبيل بعيدا عن الغموض والتعقيد . ليسهل فهم ما ورد في هذه المذكرة على أبنائنا الطلاب وينتفعوا بما ورد في هذه الدراسة بسهولة واضحة لا لبس فيها ولا غموض .

والله تعالى أسأل أن يوفق طلبة العلم للانتفاع بما جاء بهذه الدراسة . وأن يفتح عليهم أبواب العلم والمعرفة وأن يذلل لهم العقبات التي تقف حجر عثرة في طريق علمهم . وأن يكون لهم

نعم العون والنصير .

كما أسأل الله سبحانه أن يجعل عملي هذا خالصا لوجهه الكريم وأن ينفعني به يوم لقائه .

د . جمال شلبي

الفصل الأول

لماذا ندرس الفلسفة الإسلامية ؟

الفائدة من دراسة الفلسفة الإسلامية

نحن أصحاب وحي نزل من السماء هدى ورحمة . وقدم لنا الحلول لمشكلات الوجود وما بعد الوجود وحدد علاقة الإنسان بالكون وبالله .

وبالرغم من أن هذه المشكلات معقدة بطبيعتها ، ومحاولات العقل البشرى لحلها غالباً كانت مختلفة فيما بينها ومعقدة ومعرضة للخطأ . فقد كانت الحلول التى قدمها الوحى تتسم : —

- بالوحدة .
- بالبساطة والوضوح .
- بالعصمة من الخطأ .

وإذن فقد تحققت الغاية التى كان يسعى إليها الفلاسفة فى الأمم الأخرى فهل هناك مبرر بعد ذلك لدراسة الفلسفة فى البيئة الإسلامية بيئة هذا الوحى؟ وإذا لم يكن ثمة مبرر لدراستها فما هى مهمة العقل حينئذ ؟

° ° °

الواقع أن هناك اتجاهين بارزين فى هذا الموضوع :

١ — اتجاه سلفى يرى أن العقل الإسلامى يجب عليه أن يركز جهوده فى فهم الوحى المنزل ، واختبار الوسائل لتطبيقه بعيداً عن التفلسف الناشىء عن اختلاط المبادىء الإسلامية بالأفكار المستوردة . فبقاء هذا العقل داخل نطاق الوحى صون له من الزلل .

ويؤيد هذا الاتجاه ظواهر كثيرة في الحياة الإسلامية في عصر رسول الله صلى الله عليه وسلم وأصحابه فقد كانوا يكرهون الجدل والخوض في بعض المسائل التي كانت تحوج إلى النظر في بعض العقائد المجلوبة من الأديان السابقة والأمم المجاورة .

وقد نقل الإمام جلال الدين السيوطي كثيراً من هذه الظواهر في كتابه « صون المنطق والكلام عن فني المنطق والكلام » نكتفي منه بالوقوف أمام ظاهرتين على سبيل المثال :

أ - ما أخرج عن أبي هريرة قال : « خرج علينا رسول الله صلى الله عليه وسلم ونحن نتنازع في القدر فغضب حتى احمر وجهه ثم قال : أبهذا أمرتم ؟ أم بهذا أرسلت إليكم ؟ إنما هلك من كان قبلكم حين تنازعوا في هذا الأمر ، عزمت عليكم ألا تنازعوا »(١) .

ب - أخرج الدارمي في مسنده عن سليمان بن يسار أن رجلا يقال له صبيغ قدم المدينة فجعل يسأل عن متشابه القرآن ، فأرسل إليه عمر وقد أعد له عراجين النخل ، فقال : من أنت ؟ قال : أنا عبد الله بن صبيغ فأخذ عرجونا من تلك العراجين فضربه حتى دمى رأسه وفي رواية عنه فضربه بالجريد حتى ترك ظهره دبره ، ثم تركه حتى دمي رأسه وفي رواية عنه فضربه بالجريد حتى برىء ، ثم عاد له ثم تركه حتى برأ ، فدعا به ليعود ، فقال : إن كنت تريد قتلي فاقتلني قتلا جميلا فأذن له إلى أرضه ، وكتب إلى أبي موسى الأشعري أن لا يجالسه أحد من المسلمين »(٢) .

وتتحدث بعض الروايات أن عمر منع عطاءه ورزقه ، ومنع أن يعوده أحد إذا مرض ، أو يشهده إذا مات(٣) .

---

(١) ص ٧١ ج ١ ط مجمع البحوث الإسلامية .

(٢) ص ٥ (٣) ص

بل لقد ذهب كثير من أنصار هذا الاتجاه إلى أن تعاطى الفلسفة وما يلزمها من المنطق والبرهان زندقه .

روى عن الشافعى قوله « إذا سمعت الرجل يقول الاسم غير المسمى، والشيء غير المشيء فاشهد عليه بالزندقة » .

ومن هذه النقول يتضح أن رفض السلف للعلوم الفلسفية إنما يقوم على أساسين :-

١ - أن النظر فى العلوم الفلسفية لم يأت به نص من الكتاب أو السنة بل على العكس جاءت السنة برفضه .

٢ - أن النظر فى العلوم الفلسفية يؤدى إلى اعتزاز كل ذى حجة بحجته مما يفتح الباب للخلاف والتحزب فى الدين .

ولهذا الاتجاه فى عصرنا أنصار كثيرون يذهبون إليه ويدعون له ، منهم الدكتور عبد الحليم محمود حيث يرفض أن تكون الفلسفة أو الثقافة النظرية منبعا من منابع ثقافتنا لأنها « لارأى لها » .

((ويستوى الدكتور عبد الحليم محمود ، بين السوفسطائيين الذين كانوا يمثلون فوضى المعرفة فى تاريخ الفلسفة ، وبين الفيلسوف الفرنسى « ديكارت » الذى يمثل فى هذه الفلسفة دقة التفكير الفلسفى ، ويقول الدكتور إن السوفسطائيين وديكارت فى النهاية لم يتوصلوا إلى نتائج ثابتة ، فدراسة الفلسفة إذن ، والثقافة النظرية عموما عبث ، والواجب أن نركز جهودنا على دراسة الفلسفة العملية واكتشاف نواميس الله فى الطبيعة .))

((يقول : « ويمكن أن نقول ونحن من الصدق بمكان أن الفلسفة ـ والفلسفة هو قضايا عقلية بحتة ـ لا رأى لها فى أى موضوع من الموضوعات ، ولا فى أى قضية من القضايا ، لا ركن موضوع من موضوعات فيه رأيان

أو عدوه . فهناك فى كل موضوع المنكر له والمثبت فليس هناك موضوع واحد فى قضايا الفلسفة أو فيما وراء الطبيعة والأخلاق إلا فيه الرأى المثبت والرأى المنكر ، فالفلسفة فى حقيقة أمرها لا رأى لها »(١)

« وهكذا بقيت هذه الثقافة العقلية الآن فى جميع أدوارها وعصورها ثقافة ظنية . وكلما جاءت أمة لعنت أختها ، ولو كان فى هذه الثقافة العقلية يقين لظهر فى موضوع واحد » .

(ومع أن الدكتور عبد الحليم محمود لا يدعو إلى الانعزال عن هذه الثقافة إلا أنه ينتهى من تقويمه لها بقوله : « إذا أخذنا الثقافة الغربية النظرية على أنها قضايا عقلية ظنية لا ثبات لها تنشأ وتنتهى ، إذا أخذناها على هذا الوضع فليس هناك من بأس من أن نعبث فيها إذا شئنا أن نعبث فى يوم من الأيام » .)

لكن إذا كان هذا هو الاتجاه السلفى ومبرراته فى الفلسفة وفائدة دراستها فإن الاتجاه العقلى لدى الفلاسفة الإسلاميين يتناول القضية بطريقة أخرى .

٢ — الاتجاه العقلى :

ونأخذ فى هذا الاتجاه رأى الكندى ، والفارابى ، وابن سينا ، وابن رشد :

١ — فالكندى والفارابى يريان معا على ضوء تعريفهما للفلسفة أنها « علم الأشياء بحقائقها » — عند الكندى — أو أنها « العلم بالموجودات بما هى موجودة(٢) » عند الفارابى — فهى علم أولا وأخيرا وعلم يسعى إلى معرفة الحقائق وذلك لا يتنافى مع الإسلام .

(١) مجلة الوعى الإسلامى الكويتية عدد ٧٠ ص ٣٢

(٢) انظر الجمع بين رأى الحكيمين .

٢ - بل إن الإسلام الذى يدعو إلى تكميل النفس بالمعارف والأخلاق لايتعارض مع دراسة الفلسفة بهذا المفهوم وبالمفهوم الذى عرفها به ابن سينا الذى يراها : « استكمال النفس الإنسانية بتصور الأمور والتصديق بالحقائق النظرية والعلمية على قدر الطاقة الإنسانية » .

٣ - أما ابن رشد فلايبحث فى أن الفلسفة مفيدة أوغير مفيدة ، بل يرى أن النظر العقلى ومايوجه إليه من دراسة البراهين ومقدماتها واجب شرعا . لأن الشرع أمر بالنظر فى الموجودات والنظر العقلى لايتوفر إلا بمعرفة وسائل هذا النظر مما حوته الفلسفة .

قال بعد كلام طويل « فقد تبين من هذا أن النظر فى كتب القدماء واجب بالشرع » . وأن من نهى عن النظر فيها من كان أهلا للنظر فيها . . وهو الذى جمع أمرين أحدهما . ذكاء الفطرة ، والثانى العدالة الشرعية والفضيلة الخلقية - فقد صد الناس عن الباب الذى دعا منه الشرع إلى معرفة الله وهو باب النظر المؤدى إلى معرفته حق المعرفة (١) .

لكن يتبقى للانصاف كما رأينا : أن الفلاسفة اتفقوا على اشتراط أمور خاصة فيمن يعالج الفلسفة ترجع فى مجموعها إلى سلامة العقل وذكائه ، وقوة الإيمان والفضيلة ، وعدم التأثر بالآراء .

* * *

وعلى ضوء النظر فى هذين الاتجاهين بمايستندان إليه من أدلة ومبررات فإنه يمكننا أن نضع عدة اعتبارات :-

١ - أن الرسول صلى الله عليه وسلم ربما منع من الخوض فى مسألة القدر .

- أما لأن الخوض فيها حينئذ كان يتخذ صورة التنازع ، بينما كانت

---

(١) مقدمة فصل المقال ، فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال

الأمور الإسلامية كلها عقيدة وعملا لاتتحمل مثل هذا التنازع الذى يولد الفرقة .

-وإما لأن الناس كانوا حديثى عهد بالإسلام ، وقد سبق لرسول الله صلى الله عليه وسلم موقف قريب الشبه من هذا حين رفض إعادة بناء الكعبة على قواعد إبراهيم.

عن عائشة رضى الله عنها زوج النبى صلى الله عليه وسلم أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال لها : ألم ترى أن قومك لما بنوا الكعبة اقتصروا عن قواعد إبراهيم . فقلت يارسول الله ، ألا تردها على قواعد إبراهيم ، قال : لولا حدثان قومك بالكفر لفعلت . . .(١)» .

٢ - ثم أن عمر رضى الله عنه ربما يكون قد وقف موقفه من صبيغ لأنه عرف أن صبيغا إنما يتشكك الناس فى عقائدهم ، بدليل أن صبيغا ما كان يسأل إلا عن متشابه القرآن وبدليل أن عمر كان قوى العقل صادق الفراسة بعيدا عن الحمق .

٣ - كذلك فإننا نرى أن كون النظر فى العلوم العقلية لم يكن موجوداً فى عصر الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته لايبرر منع هذا النظر ، إذ أن العلوم الشرعية نفسها وعلوم الحديث وغيرها لم تكن موجودة كذلك .

٤ - أن دعوى أن النظر الفلسفى لم يرد به كتاب أو سنة ليس أمراً مسلماً ؛ لأن الأمر بالنظر العقلى وارد فى القرآن الكريم فى أكثر من موضع . بل أن القرآن يجعل تعطيل النظر من سمات الكافرين يقول تعالى : ولقد ذرأنا لجهنم كثيراً من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ، ولهم أعين لا يبصرون بها ، ولهم آذان لا يسمعون بها . أولئك كالأنعام بل هم أضل . أولئك هم الغافلون(٢) .

---

(١) البخارى . كتاب الحج

(٢) سورة الأعراف ١٧٩

وقال تعالى «إن فى خلق السموات والأرض واختلاف الليل والنهار لآيات لأولى الألباب(١)».

والقرآن الكريم يحدد غايتين للنظر العقلى :-

١ - النظر فى المخلوقات للتوصل إلى الخالق «أم خلقوا من غير شىء أم هم الخالقون(٢)». «أولم ينظروا فى ملكوت السموات والأرض وما خلق الله من شىء(٣)».

ومعرفة الخالق عن طريق النظر فى مخلوقاته هى مهمة الفلسفة الإلهية.

٢ - النظر فى المخلوقات لمعرفة قوانين تسخيرها، لأنها جميعاً خلقت لكى يسخرها الإنسان لمنفعته «هو الذى خلق لكم ما فى الأرض جميعاً(٤)»، «وسخر لكم ما فى السموات والأرض جميعاً منه، إن فى ذلك لآيات لقوم يتفكرون(٥)».

ومعرفة قوانين تسخير الكائنات والانتفاع بها هى مهمة الفلسفة الطبيعية.

فإذا لاحظنا بعد ذلك أن القرآن تضمن بناء خلقياً كاملا، لو اتبعه الإنسان لظفر بالسعادة المرجوة، فإن لنا بعد ذلك أن ندرك مطمئنين أن القرآن دعا إلى النظر العقلى باتجاهاته الإلهية والطبيعية والأخلاقية والاجتماعية.

(٥) أما حظر دراسة الفلسفة لأنها تؤدى إلى اعتزاز كل ذى رأى برأيه، فإن ذلك كما هو واضح لا يرجع إلى دراسة الفلسفة ذاتها، وإنما يرجع إلى الاعتزاز بالرأى. وذلك عيب فى الدارس لا فى الدروس، فإذا استطاع الدارس أن يتخلص منه فإنه يكون قد استطاع الإفادة من العلوم الفلسفية دون أن يؤدى ذلك إلى التحزب

---

(١) آل عمران ١٩٠ (٢) الطور ٣٥ (٣) الأعراف ١٨٥ (٤) البقرة ٢٩ (٥) الجاثية ١٣

فالمشكلة هي مشكلة الإعجاب بالرأى .

. الإعجاب بآراء الفلاسفة .

. الإعجاب بالرأى الذى قد يتوصل إليه الناظر فى هذه الآراء .

ومعظم أخطاء الفلاسفة الإسلاميين إنما كانت ناشئة من إعجابهم بالفكر اليونانى وظنهم أنه حق وانطلاقهم على أساس ذلك فى تأويل بعض النصوص الإسلامية ، لإثبات الوفاق بين هذه النصوص وما نقل إليهم من آراء اليونان .

فإذا تناولنا الافكار الفلسفية دون أن تكون لها سطوة علينا فإن ذلك قد يفيدنا كثيراً فى تقويم هذه الافكار ذاتها والحكم عليها ، وذلك خير للمفكر الإسلامى من أن يعزل نفسه عن هذه الأفكار بما لها وما عليها .

ويمكن أن يؤخذ الامام الغزالى كنموذج فى هذا المضمار . فقد كان الامام حجة الإسلام فى عصره ، بما دافع عنه ضد الأفكار الفلسفية التى رآها مخالفة للدين ولم يستطع أن يفعل ذلك إلا بعد أن درس الفلسفة دراسة فاحصة ، بل وألف فيها جامعاً لاغراضها ، وأمهات مسائلها فى كتابه الشهير « مقاصد الفلاسفة » ، واستطاع بنفس المنهج العقلى أن يرد عليها فى كتابه الأشهر « تهافت الفلاسفة » فكان الغزالى بذلك خير نموذج للمفكر المسلم عندما يبحث فى الفلسفة متحرراً من الإعجاب الطاغى بآراء فلسفية معينة ، فلا يعجب إلا بالتفكير الصحيح فى حد ذاته .

ترى هنا لو حظر الغزالى على نفسه دراسة الفلسفة أو الثقافة الاجنبية عن الإسلام عموماً ماذا كان يمكن أن تكون عليه صورة الفكر الإسلامى اليوم ؟

لكن الطريف وغير المفهوم بعد ذلك أن يكون الغزالى نفسه من

الناصحين بعدم تعاطي الفلسفة ، حتى الرياضية والمنطقية والطبيعية منها مخافة أن يعجب المطلع عليهم بدقتهم في الرياضيات والمنطقيات والطبيعيات ، فيظن أنهم على هذا المستوى من الدقة في الالهيات .

على أن التحرر من التعصب الذي يؤدي إلى التحزب ممكن إذ ليس بلازم أن يؤدي النظر الفلسفي إلى الاعجاب بالرأي والتحزب فكيف نحظر النظر من أجل شيء لا يلزم عليه بالضرورة .

ولعلنا نذكر جيداً أن التحزب الذي حدث في تاريخ الفكر الإسلامي لم ينجم عن النظر الفلسفي لدليلين : -

١ — أن نشأة الأحزاب أو الفرق الإسلامية أسبق من نشأة الفلسفة الإسلامية التي نشأت من احتكاك المسلمين بالفكر اليوناني .

٢ — أن نشأة الفرق كان مرجعها إلى أمور سياسية في الأغلب لبست ثوب الدين وتحزبت باسمه .

كل ما حدث أن هذه الفرق فيما بعد اتخذت المناهج الفلسفية وسيلة لتدعيم وجهات نظرها فلم تكن الفلسفة في حد ذاتها غاية بقدر ما كانت وسيلة .

(٦) صحيح أن الفلسفة لا رأى لها ، وأن الثقافة العقلية الإنسانية لم تتفق بعد على رأى محدد في موضوع واحد ، وأغلب الظن أن الفكر الإنساني في جانبه العقلي سيمضي متفاعلاً بعضه مع بعض . فى حوار لا ينتهى لأن هذه طبيعته .

ومع ذلك فإنه لا ينبغي على الإطلاق أن نتجاهل هذا الفكر - على قلة حسمه - .

- لأننا لا نكلف الفكر الإنساني أكثر من طاقته .

- ولا نعتمد عليه إلا فى حدود هذه الطاقة .

فنحن لا نكلف الفكر الفلسفى إلا أن يمدنا بوسائل البحث ومناهجه فى الأمور وطريقة معالجة القضايا . . لا نكلفه إلا أن يكون معرضا لحوار الأفكار ليكسب عقلنا المرونة فى تناول المشكلات والمواقف .

ونحن لا نطلب من الفكر الإنسانى أن يكون منبعا من منابع العقيدة أو تكون له القدسية فى أمر من الأمور ، لأن القدسية الحقيقية إنما تكون للوحى الذى هو المنبع الأساسى للعقيدة .

من هنا ، وأمام هذه الاعتبارات فإننا نحبذ دراسة الفلسفة :

١ – عملا بالتوجيه القرآنى إلى النظر العقلى ، للتوصل إلى سر الكائنات وتسخيرها .

٢ – ولأن دراسة الفلسفة تكشف عن سماحة الإسلام وموقفه من العقل الذى جعله الإسلام مناط التكليف فكل الأبواب والنوافذ مفتوحة أمامه لأن الإسلام لا يخشى الحقيقة لأنها عندما يكشفها العقل لا تتعارض مع الإسلام بل تؤيده .

٣ – ثم هى تعطى للدارس حصانة من الوقوع فى براثن الأفكار الفلسفية المنحرفة وتربى لدى الإنسان الملكة التى يستطيع بها رد هذه الأفكار فتقوى بذلك عقيدته ويزداد يقينه ونحن أحوج ما نكون إلى دراسة التيارات المعاصرة التى تواجه الإسلام وتتحداه .

٤ – وهى تبين إلى أى حد انتشل الإسلام عقل الإنسان من التيه فى أوهام الفلسفات والضلالات ، ولا يقدر نعمة الإسلام حق قدرها إلا من اطلع على قدر كبير من هذه الفلسفات ، وكشف زيفها وضررها على الحياة الإنسانية فالإسلام حق أراح الإنسان من التخبط ، واختصر له الطريق وقدم له الحقيقة صافية ، ومن مصدر لا يرقى إليه شك .

٥ - وكما أن دراسة الفلسفة تنقذ العقل وتكشف عن رحمة الله به ، فهي رياضة للعقل تعطيه أفقا أوسع . ففي كل مشكلة من المشكلات الفلسفية حلول متعددة واحتمالات شتى يتعلم الإنسان من طول ممارستها كيف يواجه المشكلات ؟ ، وكيف تنكشف له وجوه الاحتمالات الممكنة وغير الممكنة فيختار منها حينئذ ما يشاء . . في ذلك إثراء للعقل البشرى والحياة الإنسانية.

ولكن .. لكى تؤتى دراسة الفلسفة ثمارها لابد من :

١ - سلامة العقيدة وقوتها .

٢ - التحرر من تقديس الآراء الفلسفية والإعجاب بها ، والإيمان بأن العصمة لله وحده ولرسله .

الفصل الرابع

علاقة الفلسفة بالكلام، والتصوف، وأصول الفقه

درج واضعو العلوم الإسلامية والباحثون فيها، على تحديد صلة هذه العلوم بعضها ببعض لكى تتميز موضوعاتها تميزا جليا، يمنع اختلاط موضوعات علم بموضوعات علم آخر.

ولئن كان ذلك سهلا ميسورا فى معظم العلوم الإسلامية، فهو من أدق الأمور فى الفلسفة الإسلامية. وأكثرها مدعاة للخلاف، وتعدد وجهات النظر.

ومنذ أيام الكندي حتى اليوم، فإن تحديد صلة الفلسفة بغيرها من العلوم خاصة علم الكلام، والتصوف. وأصول الفقه. لم يستقر على رأى واحد، بل كلما تقدمت الأبحاث فى هذا الصدد، كلما تشعبت الآراء فيه.

ويعنينا هنا أن نبحث الصلة بين الفلسفة، وكل من: -

- علم الكلام.
- علم التصوف.
- علم أصول الفقه.

لأن هذه العلوم تشبه الفلسفة أحيانا بأداة البحث وهى العقل. وأحيانا تشابهها فى الموضوع من جهة المعارف الإلهية. وما ترشد إليه هذه المعارف من عقائد وأفكار وأحكام

صلة الفلسفة بعلم الكلام :

من الممكن أن نميز بين مراحل ثلاثة فى تاريخ الصلة بين الفلسفة وعلم الكلام :

المرحلة الأولى : وهى تبدأ من وقت ظهور علم الكلام ثم ظهور الفلسفة بعد ذلك حتى القرن السادس الهجرى .

المرحلة الثانية : من القرن السادس الهجرى ، حتى القرن الماضى وعلى التحديد منذ ظهور جمال الدين الأفغانى ومحمد عبده .

المرحلة الثالثة : من القرن الماضى ، حتى الآن .

ولكل مرحلة من هذه المراحل سمة خاصة . تسم الصلة بين هذين العلمين الإسلاميين : -

١ - فى المرحلة الأولى : (من وقت ظهور علم الكلام والفلسفة بعده حتى القرن السادس الهجرى) .

كانت السمة لهذه المرحلة هى: الفصل بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية بحيث كان كل منهما يمثل ناحية من نواحى التفكير العقلى الإسلامى ، لها منهجها الخاص ، وموضوعها الخاص .

وقد تجلت مظاهر الفصل بين علم الكلام والفلسفة فى هذه المرحلة على النحو التالى .

ظهر علم الكلام كما هو معروف فى وقت مبكر جداً وكانت أصوله ترجع على التحقيق إلى الخلاف الشهير حول مسألة الإمامة بعد وفاة رسول الله صلى الله عليه وسلم مباشرة ومن بعدها تشعبت المسائل حول العقائد الايمانية فدار موضوع علم الكلام حول هذه العقائد تقريرا لها ودفاعا عنها وكان المعتزلة

يستخدمون منهج العقل وأهل السنة يستخدمون النقل فقط حتى جاء الأشعرى واستخدم المنهج العقلى .

ومع أن تلاميذ الأشعرى الذين جاءوا بعده توسعوا فى استخدام العقل إلا أن موضوعهم ظل كما هو: "العقائد الإيمانية تقريرا ودفاعا ، وظل علم الكلام حتى بعد استخدام القواعد المنطقية علما مستقلا برأسه له موضوعه ، وله هدفه . وله رجاله الذين كانوا يمثلون طبقة مستقلة من طبقات الثقافة ، أطلق عليها اسم الكلام فسموا بالمتكلمين . وفرق بينها وبين طبقة أخرى أو فئة أخرى هى فئة الفلاسفة .

يقول الشيخ مصطفى عبد الرازق فى « التمهيد » .

كان أهل السنة من قبل الأشعرى لايعتمدون إلا على النقل فى أمور الاعتقاد ، على حين أخذت الفلسفة توجه أهل الفرق إلى الاعتماد على العقل .

فلما أخذ الأشعرى فى مناضلة المبتدعة بالعقل حفاظا للسنة ، جاء أنصار مذهبه من بعده يثبتون عقائدهم بالعقل تدعيما لها ومنعاً لاثارة الشبه حولها ، ووضعوا المقدمات العقلية التى تتوقف عليها الأدلة والأنظار مثل : اثبات الجوهر الفرد ، والخلاء ، وأن العرض لايقوم بالعرض ، وأنه لايبقى زمانين وأمثال ذلك مما تتوقف عليه أدلتهم ، وجعلوا هذه القواعد تبعاً للعقائد فى وجوب الإيمان بها ، وأن بطلان الدليل يؤذن ببطلان المدلول ، وهذه الطريقة هى المسماة بطريقة المتقدمين . ورأسها القاضى أبو بكر الباقلانى المتوفى سنة ٤٠٣ هـ (١٠١٣ م) وإمام الحرمين أبو المعالى المتوفى سنة ٤٧٨ هـ (١٠٨٥ م) من بعده ولم يكن المنطق يومئذ منتشرا فى الملة لاعتباره جزءا من أجزاء الفلسفة يجرى حكمها عليه ، ويتحرج منه كما يتحرج منها .

ثم مارس أتباع مذهب الأشعرى المنطق وفرقوا بينه وبين العلوم الفلسفية . وراعوا فى استدلالهم ومناظراتهم قواعده ، وقرروا أن بطلان

الدليل لا يؤذن ببطلان المدلول الذى يمكن أن يثبت بدليل آخر ، فصارت هذه الطريقة مباينة للطريقة الأولى . وسميت طريقة المتأخرين(١) » .

. وقد أبرز الإمام الغزالى هذا الفصل بين الكلام والمتكلمين ، والفلسفة والفلاسفة ، عندما تحدث عن طلاب المعرفة وعلومهم فى زمنه ، لجعل كلا من هاتين مشتين . فئة مستقلة عن الأخرى .

قال : « ولما شفانى الله تعالى من هذا المرض(٢) بفضله ، وسعة جوده ، انحصرت أصناف الطالبين عندى فى أربع فرق : -

١ — المتكلمون : وهم يدعون أنهم أهل الرأى والنظر .

٢ — الباطنية : وهم يزعمون أنهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الإمام المعصوم .

٣ — الفلاسفة : وهم يزعمون أنهم أهل المنطق والبرهان .

٤ — والصوفية . وهم يدعون أنهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة » .

إلى أن يقول « فابتدرت لسلوك هذه الطرق ، واستقصاء ما عند هذه الفرق مبتدئا بعلم الكلام . ومثنيا بطريق الفلسفة ، ومثلثا بتعليم الباطنية ، ومربعا بطريق الصوفية »(٣) .

ثم يمضى الغزالى فى نقد الكلام على حدة ونقد الفلسفة على حدة أيضا ، ويختلف موقفه النقدى من الكلام عن موقفه من الفلسفة ، فبينما يقول عن علم الكلام والمتكلمين « فأنشأ الله تعالى طائفة المتكلمين ، وحرك دواعيهم لنصرة السنة بكلام مرتب ، يكشف عن تلبيسات أهل البدعة المحدثة

---

(١) ٢٩٣ ، ٢٩٤ .

(٢) يقصد الشك .

(٣) المنقذ من الضلال .

على خلاف السنة المأثورة فنه نشأ علم الكلام وأهله » .. « فلم يكن الكلام في حق كافيا »(١) .

إذا به يقول عن أرسطو والفلاسفة الإسلاميين : « ثم رد أرسطاطاليس على « أفلاطون » و « سقراط » ومن كان قبله من الإلهيين ردا لم يقصر فيه حتى تبرأ عن جميعهم ، إلا أنه استبقى أيضا من رذائل كفرهم وبدعتهم بقايا لم يوفق للنزوع عنها فوجب تكفيرهم ، وتكفير شيعتهم من المتفلسفة الإسلاميين ، كابن سينا » و « الفارابي » وأمثالهما »(٢) .

بل إن الغزالي بعد أن يكفر الفلاسفة المسلمين في قولهم بقدم العالم ، وإنكارهم العلم بالجزئيات ، وإنكارهم بعث الأجساد يقول إنهم فيما عدا هذه المسائل الثلاث لا يخرج قولهم عن مجرد خلاف بيننا وبينهم كالخلاف بين الفرق الإسلامية الأخرى ، بل إنه يعتبر المتكلمين وفرقهم وحدة متكتلة في وجه طائفة الفلاسفة .

يقول في بيان منهجه في الرد على الفلاسفة : « « فأبطل عليهم ما اعتقدوه مقطوعا بإلزامات مختلفة ، فألزمهم تارة مذهب المعتزلة . وأخرى مذهب الكرامية ، وطورا مذهب الواقفية ، ولا أنتهض ذابا عن مذهب مخصوص بل أجعل جميع الفرق إلبا واحدا عليهم ؛ فإن سائر الفرق ربما خالفونا في التفصيل ، وهؤلاء يتعرضون لأصول الدين فلنتظاهر عليهم ، فعند الشدائد تذهب الأحقاد »(٣) .

٢ - أما في المرحلة الثانية : من ما بعد الغزالي حتى القرن الهجري الماضي فقد كان تأثير الغزالي شديداً على سير الدراسات الفلسفية ورجالها خاصة أن بعض العوامل ساعدت الغزالي في حملته على الفلسفة ومن أهمها :

(١ ، ٢) المنقذ من الضلال

(٣) تهافت الفلاسفة ٨١

ـ أن الحكام فى هذا الزمن كانوا يسترضون الناس ، ويجارون العواطف الشعبية فيعمدون إلى القضاء على المخالفين فى السياسة والفكر حيعا ، فتعقبوا الفلاسفة واضطهدوهم وكثيرا ما كانوا يحرقون كتب الفلسفة .

ـ أن الذى عزز هذه الرغبة عند الحكام جهود الفقهاء بعد الغزالى فقد انطلقوا على الطريق الذى فتحه ذلك الإمام فساروا من بعده على حرب الفلاسفة وملاحقتهم ، وتهييج العامة والحكام عليهم خاصة بعد المكانة التى حصلها الغزالى فى هجومه على الفلسفة ذلك الذى قوض فيه أركان مذاهبهم ، وأصبح من السهل القضاء عليهم .

ولذلك لم يجد عبرا الحكمة بدا من التستر بمذاهبهم وأفكارهم ومسالكهم فى النظر والاستدلال ، ووجدوا فى علم الكلام وقضاياه فرصة لهذا التستر فألفوا فى علم الكلام وتحت ستاره وفى خلال مسائله نقلوا آراءهم الفلسفية ومسائلهم التى ما كان لهم أن يعلنوها منفصلة .

من هنا اختلطت مسائل علم الكلام بمسائل الفلسفة بل أصبحت فى ثنايا الكلام مسائل فلسفية كاملة ومقررة على مذاهب الفلاسفة كالمذاهب فى الخرق والالتئام والسببية والعادة ، الخ تحت مناسبة المعراج مثلا وعند الحديث عنه وبات من الصعب تميز هذين العلمين بعضهما عن بعض .

وأهم الكتب التى تمثل هذه المرحلة : الطوالع للبيضاوى ، والمواقف لعضد الدين الإيجى .

يقول ابن خلدون فى المقدمة : « ولقد اختلطت الطريقتان عند هؤلاء المتأخرين والتبست مسائل الكلام بمسائل الفلسفة بحيث لا يتميز أحد الفنين عن الآخر ، ولا يحصل عليه طالبه من كتبهم ، كما فعله البيضاوى فى الطوالع ، ومن جاء بعده(١) » .

---

(١) ص ٤٠٨ (ط بيروت) .

٣ — أما فى المرحلة الثالثة فقد بدأت عندما بدأت الدراسات الفلسفية تنشط وتتوسع فى أواخر القرن الماضى بفضل الحركة العلمية التى قادها الأستاذ الإمام محمد عبده ، وبفضل النشاط الذى سببته حركة الاستشراق لهذه الدراسات .

وفى هذه المرحلة بدأ الفصل بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية ولعل أول عمل بارز فى هذا المجال هو « رسالة التوحيد » للأستاذ الإمام .

على أنه إذا كان الطابع العام لهذه المرحلة هو اعتبار علم الكلام شيئا غير الفلسفة الإسلامية فلا يمنع أن يكون هناك من المفكرين مايزال يرى أن الفلسفة الإسلامية هى علم الكلام وأنه المظهر الحقيقى لهذه الفلسفة .

يرى الدكتور على سامى النشار : أن نطاق علم الكلام شمل المذاهب الفلسفية الكبرى ، وعمل المسلمين الباهر فى تفسير الكون ، واكتشاف القوانين الوجودية ، وتوصلهم إلى مفهوم للوجود وللحركة وللعلة يخالف اليونان ويسبقون به مفكرى أوربا المحدثين وملاحدتهم(١) .

ذلك فى الوقت الذى يرى فيه أن الفلاسفة المسلمين لم يستطيعوا الإتيان بشىء جديد عن الفلسفة اليونانية بل كانوا مجرد نقلة وتابعين ويؤيد الدكتور النشار بعض المستشرقين الذين ينفون أى ابتكار أو إبداع للفلاسفة المسلمين .

يقول : « ظهر الكندى والفارابى وابن سينا وأبو البركات البغدادى وابن رشد وحاول كل منهم أن يغوص فى أعماق تلك الفلسفة ، وأن يعمل شيئا فيه جدة وطرافة ، ولكن ماوصل إلينا منهم لم يكن شيئاً جديداً . كان فقط صورة من المشائية أو الأفلاطونية الحديثة مع محاولة غير ناجحة للتوفيق بينها وبين الفكر القرآنى .

---

(١) نشأة الفكر الفلسفى فى [illegible]

وقد قامت محاولات متعددة من مستشرقين وباحثين عرب لاثبات أن هناك بعض الجدة عند فلاسفة الاسلام كالفارابى وابن سينا وغيرهم من فلاسفة الإسلام ، وأن يظهروا المميزات الخاصة لمذاهبهم . مميزات تجعل لهم طابعاً خاصا يبعد بها عن الفلسفة الهيلينية ، ويبدو أن تلك الأبحاث تؤيد تماما التطابق الشديد بين مايسمى فلسفة إسلامية وفلسفة هيلينية مع وجود بعض تفصيلات جزئية لاتغير من جوهر الفلسفة شيئاً ، ففلاسفة الإسلام على طريقة اليونان إنما امتداد لفلسفة هؤلاء الآخرين ومراكز إسلامية للفلسفة اليونانية القديمة فى عالم جديد ، ولم يقبل هذا العالم الجديد فلسفتهم ، بل اعتبرها خارجة عليه لاتمثله ولاتمت إليه(٢) .

ولا نريد أن نناقش الدكتور النشار فى رأيه بأن الفلاسفة الإسلاميين مجرد نقلة أو مراكز للفلسفة اليونانيه فى العالم الإسلامى فسوف تأتى هذه المناقشة عندما نتحدث عن أصالة الفلسفة الإسلامية لكن الذى يعنينا هنا فى رأيه هذا هو قوله بأن علم الكلام هو الذى يمثل الفلسفة الإسلامية الحقة .

ومع التسليم بادىء ذى بدء بأن العقل الإسلامى الذى اصطنع المناهج العقلية فى الدفاع عن العقائد الإسلامية إنما كان حقا عقلا مبدعا بالرغم مما يذهب إليه البعض من إنقاص القيمة الحقيقية لعلم الكلام .

لكن الذى لا نستطيع أن نسلم به أن يكون علم الكلام فلسفة أو يمثل الفلسفة الإسلامية حقا . لأن هذا العلم رغم منهجه العقلى ليس تفكيرا عقليا حرا كالفلسفة بل هو تفكير عقلى مرتبط بموضوع معين هو : العقائد

---

(٢) المصدر السابق ص ٣٠ ، ٤١ .

الإيمانية ومرتبط بهدف معين هو : الدفاع عن هذه العقائد بالأدلة العقلية ، أما الفلسفة فهى بحث عقلى حر غير مرتبط بموضوع معين بل موضوعه جميع الموجودات وغير مرتبط بهدف غير الوصول إلى الحقيقة فى حد ذاتها ، وحتى فى الفلسفة الإلهية فإن نظر الفيلسوف غير نظر المتكلم .

وذلك هو ماذكره الإمام الغزالى فى النص الذى نقلناه عنه منذ قليل من أن الكلام غير الفلسفة(١) . كما يتطابق هذا مع ما يقوله ابن خلدون .

يقول : « واعلم أن المتكلمين لما كانوا يستدلون فى أكثر أحوالهم بالكائنات وأحوالها مع وجود البارى وصفاته وهو نوع استدلالهم غالبا والجسم الطبيعى ينظر فيه الفيلسوف فى الطبيعيات وهو بعض من هذه الكائنات ، إلا أن نظره فيها مخالف لنظر المتكلم فهو ينظر فى الجسم من حيث يتحرك ويسكن ، والمتكلم ينظر فيه من حيث يدل على الفاعل ، وكذا نظر الفيلسوف فى الإلهيات ، إنما هو نظر فى الوجود المطلق وما يقتضيه لذاته ، ونظر المتكلم فى الوجود من حيث أنه يدل على الموجد .

وبالجملة فموضوع علم الكلام عند أهله إنما هو العقائد الإيمانية بعد فرضها صحيحة من الشرع ، من حيث يمكن أن يستدل عليها بالأدلة العقلية ، فترفع البدع وتزول الشكوك والشبه من تلك العقائد »(٢) .

فعلم الكلام إذن : إبداع فى ناحية من نواحى التفكير العقلى وهى الدفاع عن عقائد يسلم بها المتكلم أولا ، أما الفلسفة الإسلامية : فهى إبداع فى نواح أخرى كثيرة فى أعماق النفس والوجود يصل فيها الفيلسوف إلى الحقائق ، ثم يسلم بها بعد الوصول إليها ، أو كما قيل : المتكلم : يعتقد ثم يستدل ، أما الفيلسوف : فإنه يستدل ثم يعتقد .

---

(١) ص ٤٣ ، ٤٤ من هذا الكتاب .
(٢) المقدمه .

فإذا قيل أن الاعتقاد لايتم بالتقليد ، فالمتكلم يبحث عن الدليل ولو مع وجود النص ، فهو يبدأ بالشك ثم ينتهى بالدليل العقلى ، فنقول : إن المتكلم حتى فى هذه الحالة لديه حقيقة ما ، جاء بها الوحى ، أما الفيلسوف فيكون خالى الذهن ، وهو يبحث عن الحقيقة ، وفرق بين رجل لديه حقيقة أوشبهها وآخر ليس لديه منها شىء فهو باحث حر .

وإذ ها اتضح لنا :

- أن علم الكلام ليس فلسفة ،
- وليس هو المظهر الحقيقى للفلسفة الإسلامية .

فهناك فروق أخرى بين علم الكلام والفلسفة الإسلامية بوضعهما الراهن فى المرحلة الأخيرة وأهمها :-

- أن لعلم الكلام مصدر أساسى هو العقيدة الإسلامية ، وماكانت الفلسفة فى هذا العلم إلاوسيلة لإثبات العقيدة ، حتى فى مرحلة الخلط بين الكلام والفلسفة كان المصدر الأساسى هو هذه العقيدة ، والمقصد الأساسى هو إثباتها . وكانت الفلسفة بجانب ذلك ثانوية ، أو مجرد وسيلة .

أما الفلسفة : فقد كان لها مصدران أساسيان ، هما : الفلسفة اليونانية ، والعقيدة الإسلامية ، وكان على الفلاسفة ، أن يرجعوا بالنتائج التى يحصلونها وفق مبادىء وقواعد الفلسفة اليونانية ، لعرضها على مبادىء العقيدة الإسلامية فإن توافقت معها فبها ، وإلا وفقوا بينهما .

- أن علم الكلام فى نشأته ، كان وليد ظروف إسلامية محضة ، فمشكلة الإمامة ومشكلة مرتكب الكبيرة ، وغيرهما من المشكلات الكلامية ، إنما نتجت من ظروف إسلامية دفعت إليها ، من البحث عمن يخلف رسول الله صلى الله عليه وسلم بعد موته إلى الحرب بين على ومعاوية إلى غير ذلك من الظروف الإسلامية حينذاك

وإذا كان هناك دور لظروف خارجيه ، فهو دور محدود ، تدخل فيها بعد نشأة هذا العلم ، أما نشأته نفسها . فكانت نشأة إسلامية ، وكانت عناصره الأولى إسلامية بلا شك .

أما الفلسفة : فقد أوجدتها ظروف إسلامية وغير إسلامية ولا يمكن إرجاع نشأتها الأولى إلى عناصر إسلامية محضة ؛ إذ أن حركة الترجمة بما أوجدته من ثقافات أجنبية ، كان لها دور كبير في تكوين العناصر الأساسية الأولى للفلسفة .

* * *

من كل هذا يتضح أن علم الكلام شيء ، وعلم الفلسفة الإسلامية شيء آخر يشتركان معاً في التفكير العقلي وفي اصطناع بعض الأفكار الفلسفية إلا أنه لا يمكن اعتبار علم الكلام فلسفة أو فلسفه إسلامية لأن الفلسفة :-

. بحث عقلي حر ، في جميع الموجودات ، وليس كذلك علم الكلام ؛ لأنه ليس بحثاً ، وإنما هو استدلال على العقائد .

. والفلسفة لها مصدران أساسيان هما : الفلسفة اليونانية والعقيدة الإسلامية ، أما الكلام فمصدره إسلامي بحت .

. أن الفلسفة ولدتها ظروف إسلامية وغير إسلامية ، أما الكلام فقد ولدته ظروف إسلامية خالصة كما سيتبين من عرض التطور الذي مر به التفكير الإسلامي منذ عصر الرسول صلى الله عليه وسلم ، حتى حركة الترجمة .

صلة الفلسفة الإسلامية بالتصوف :-

إذا كانت صلة الفلسفة بعلم الكلام قد مرت بثلاث مراحل ، فإن علاقتها بالتصوف قد مرت أيضاً بثلاث مراحل :-

١ - المرحلة الأولى : وهى المرحلة التى تبدأ مع بداية نشأة التصوف الإسلامى ، حيث كان القرآن الكريم ، وسلوك الرسول صلى الله عليه وسلم وصحابته - فى أرجح الأقوال - هما المصدر الأساسى للتصوف .

وبالرغم من التطورات التى شهدها تاريخ التصوف ومذاهبه فى هذه الفترة فقد كان إسلامى النشأة والمصدر ، لا تشوبه شوائب الفلسفة ، ويتضح ذلك عامر من كلام الغزالى فى تصنيفة السابق(١) للعلوم وطلاب المعرفة .

٢ - أما فى المرحلة الثانية : فقد اختلط التصوف بالأفكار الفلسفية ، وظهرت نظريات الحلول ، والفناء أو الاتحاد ، ووحدة الوجود ، إلى غير من الأفكار الفارسية أو الهندية ، لدرجة أن بعض المستشرقين ظنوا أنه إذا لم توجد فكرة من هذه الأفكار لدى المتصوف فإنه لايعتبر متصوفاً .

يقول المستشرق نيكلسون « ويمكن القول أن نسبة الغزالى إلى الإسلام أقوى من نسبته إلى التصوف الإسلامى ، وأنه ليس من صوفية المسلمين بالمعنى الدقيق ، لأنه ليس من أصحاب وحدة الوجود »(٢) .

كما يقول أيضاً : « فإن أثر المسيحية والفلسفة الأفلاطونية الحديثة والفلسفة البوذية عامل لاسبيل لنا إلى إنكاره فى تكوين التصوف الإسلامى

(١) ص ٤٠ من هذا البحث .

(٢) نيكلسون فى التصوف الإسلامى وتاريخه ترجمة د . أبو العلا عفيفى ٨٤ .

وقد كانت هذه المذاهب والفلسفات متغلغلة فى الأوساط التى عاش فيها الصوفية ، فلم يكن بد من أن تترك طابعها فى مذاهبهم »(١) .

يقول العلامة ابن خلدون : « ثم إن هؤلاء المتأخرين من المتصوفة المتكلمين فى الكشف وفيما وراء الحس توغلوا فى ذلك ، فذهب الكثير منهم إلى الحلول والوحدة كما أشرنا إليه ، وملأوا الصحف منه »(٢) .

٣ - أما المرحلة الثالثة : فقد بدأت فى أواخر القرن الماضى منذ نشطت حركة الدراسات الصوفية والفلسفية بفعل حركة الاستشراق ، والحركة العلمية الإسلامية الحديثة .

وفى هذه المرحلة بدأ الفصل من جديد بين الفلسفة والتصوف واعتبار كل منهما علماً مستقلا بذاته له مسائله وقضاياه المستقلة عن مسائل وقضايا العلم الآخر ، وذلك على أساس أن كلا من التصوف والفلسفة وإن اتحدا فى الغاية ، فإنهما يختلفان فى الموضوع والمنهج .

إن غاية الفلسفة والتصوف معاً هى : المعرفة أو الحكمة . ولكن لكل منهما بعد ذلك :-

- موضوعه .

- أداته .

- منهجه .

فموضوع الفلسفة هو سائر الموجودات ، أما التصوف فموضوعه هو معرفة الله .

وأداة الفلسفة هى :-

---

(١) المصدر السابق ٧٢ .

(٢) المقدمة ٤١٣ .

العقل ، أما أداة التصوف فهى الروح أو النفس أو القلب .

وإذا كان منهج الفلسفة هو :

. النظر العقلى والاستدلال .

. أو التصفية العقلية والتأمل .

فإن منهج التصوف هو منهج عملى ، يعتمد على مجاهدة النفس ، ومغالبة الأهواء .

وواضح أن منهج الفلسفة هو منهج ميسور لكل الناس ، أو على الأقل فإن النظر العقلى ممكن لكل أحد على أختلاف مدارك الناس وأفكارهم ، أما منهج التصوف والمجاهدة فليس ميسورا لكل وارد .

الفلسفة إذن شىء ، والتصوف شىء آخر .

صحيح أنه عند نقطة معينة يشترك التصوف والفلسفة ، وذلك عندما يتخذ الإنسان منهج التصفية العقلية أو التأمل ، فهو عندئذ فيلسوف متصوف وذلك مايطلق عليه : الفلسفة الصوفية أو الإشراقية ، أو التصوف العقلى .

على أن أستاذنا الكبير الدكتور عبد الحليم محمود يرى أن الطريق الموصل إلى الحكمة إنما يتكون من المرحلتين معاً :

ـ النظر والاستدلال .

ـ الرياضة والمجاهدة .

فلابد للوصول إلى الحكمة من قطع المرحلتين معاً ، وليست الفلسفة إلا مجموعهما .

ـ النظر ثم المجاهدة .

ومن هنا فإن التصوف الذى هو مجموع المرحلتين معاً هو الفلسفة الحقيقية .

يقول فى صدد تعريف الفلسفة :

« إنها : المحاولات التى يبذلها الإنسان عن طريق العقل ، وطريق التصفية ليصل بها إلى معرفة الله .

ومن ذلك يتضح : أن الإمام الغزالى ـ باعتبار أنه استكمل شطرى الطريق ـ أصل فى الميدان الفلسفى من ابن سينا ومن أرسطو ، اللذين لم يقطعا إلا نصف الطريق .

وإذا كان ذلك صحيحاً بالنسبة للإمام الغزالى ، فهو أيضاً صحيح بالنسبة لكبار الصوفية الإسلاميين . وذلك أنهم جميعاً قد حققوا « الكشف عن الإله ثم الاتصال به » إنهم فلاسفة كاملون .

والفلاسفة العقليون إذن ، وزعيمهم أرسطو ، يصدق عليهم التعبير بأنهم: أنصاف فلاسفة ، إذ أنهم لم يقطعوا إلا نصف الطريق الفلسفى وهو الجانب العقلى »(١) .

وواضح أن أستاذنا الدكتور عبد الحليم محمود منطقى فى هذا على أساس فكرته عن العقل وعدم التعويل عليه وحده فى الوصول إلى الحقيقة ، هذه الفكرة التى أشرنا إليها فى الفصل الأول من هذا الكتاب(٢) ، والتى أوضحها بقوله :

« إننا إذا ألقينا نظرة على التاريخ نجد أن الذين اتخذوا الطريق العقلى يختلفون ويتعارضون ويتناقضون وليس فيهم من زعم أنه اتصل بالله .

.. « على أنه لم يسلم مذهب عقلى واحد من النقد القوى الحاد . سواء فى ذلك مذاهب العقليين القدماء ، أو مذاهب العقليين المحدثين » .

---

(١) التفكير الفلسفى فى الإسلام ٢٢٥ ص ١٦ .
(٢) ص ١٦ من هذا الكتاب

ولسنا هنا فى معرض الحكم للعقل أو عليه ، وتقويم دوره فى الفكر الإنسانى ، لكن الذى أريد أن نصل إليه : أن الفلسفة شىء والتصوف شىء آخر .

لا من ناحية أن الفلسفة نتائجها ظنية ونتائج التصوف قطعية ، فإنه كما يقال : إن التصوف يوصل إلى الله ، فإنه يقال فى الوقت ذاته ، وبنفس الدرجة من الصحة ، إن التفكير العقلى الصحيح يوصل إلى الله أيضاً ، وكما أن التفكير الغير صحيح لا يوصل إلى ذلك فإن الرياضة الصوفية إذا لم تتم وفق منهج مستقيم فإنها لا توصل إلى شىء ، وإلا فهل كانت فكرة الإشراقيين عن الله واحدة ، هل كانت فكرة فيثاغورس مثل فكرة الغزالى ، وهل كانت فكرتهما تماماً كفكرة السهروردى ومحى الدين بن عربى .

إن التفكير العقلى الصحيح يؤدى إلى حقائق ، والدليل ما نشاهده على الأقل من عمليات العقل فى مجال الرياضيات ، وفى مجال المسائل النظارية فإن العقل إذا استقام فى تفكيره على قواعد ثابتة ، فقد تسلمه استقامته على هذه القواعد إلى نتائج ثابتة .

وبالمثل : فإن التصوف الصحيح المستقيم على قواعد الشرع قد يؤدى إلى حقائق يكشف عنها للمتصوف ، أما التصوف الذى لا يستقيم على قواعد الشرع فإنه لا يؤدى إلى شىء ، بل ربما كان خطره أفدح من خطر الفلسفة ، وتاريخ التصوف ملىء بنماذج كثيرة من هذا القبيل .

هما إذن يوصلان إلى حق بقدر استقامتها لكن الفلسفة :ـ

. نظر واستدلال أو بحث عقلى حر ، أما التصوف فهو رياضة ومجاهدة ، ترويض للبدن وللنفس والروح هى عقلية ، وهو وجدانى .

ـ ثم هو تجربة خاصة بكل متصوف قد ترقى بواحد إلى الحقيقة لكنها لا تصلح لآخر ، لكن الفلسفة سلم واحد إذا أدى بإنسان إلى حقيقة فإن نفس السلم أو نفس المنهج العقلى قد يؤدى بآخر أو آخرين إلى نفس الحقيقة وتاريخ التصوف ملىء بالاختلافات بين الطرق والمذاهب .

صلة الفلسفة الإسلامية بأصول الفقه :

إذا كان البحث قد انتهى بنا الى الفصل بين علم الكلام والتصوف والفلسفة الإسلامية ، واعتبار كل منها علما مستقلا له هدفه وموضوعه ، فإن الشيء نفسه يمكن أن ينطبق على الصلة بين أصول الفقه والفلسفة الإسلامية بل إن انفصال أصول الفقه عن الفلسفة الإسلامية ، يتضح بأكثر مما يتضح الانفصال بين الفلسفة الإسلامية وكل من التصوف والكلام .

ذلك أن الفلسفة وأصول الفقه وإن اشتركا فى أن كلا منهما تفكير عقلى فان كلا منهما له بعد ذلك هدفه ، ومنهجه ، وموضوعه .

- فاذا كان هدف الفلسفة الإسلامية الوصول الى الحقائق الإلهية ، فان هدف أصول الفقه هو الوصول إلى القواعد الشرعية العامة التى تنطبق عليها جزئيات الأحكام الفرعية .

- وإذا كان منهج الفلسفة الإسلامية هو التدرج فى الصعود من الجزئيات للوصول إلى الحقيقة العامة ، كالاستدلال بالمعلولات على وجود العلة ، فان منهج أصول الفقه هو تطبيق القاعدة العامة على الجزئيات ، فالفيلسوف يصعد فى بحثه من الجزئيات إلى الحقائق العامة ، أما الأصولى فهو ينزل من الحقائق العامة إلى الجزئيات ليطبق هذه الحقائق على الجزئيات المندرجة تحتها .

- كذلك فان موضوع الفلسفة يتسع لكل الموجودات ، وفى الفلسفة الإلهية خاصة يتسع لكل الحقائق الإلهية ، أما موضوع أصول الفقه فإنه يقتصر على القواعد الشرعية العملية والأحكام المتفرعة منها

أما مايذهب إليه الشيخ مصطفى عبد الرازق من اعتبار أصول الفقه من الفلسفة الإسلامية . والظن بأن التوسع فى دراسة الفلسفة الإسلامية سيؤدى إلى ضم أصول الفقه .

يقول : « وعندى أنه إذا كان لعلم الكلام ولعلم التصوف من الصلة بالفلسفة ما يسوغ جعل اللفظ شاملا لهما ، فان علم أصول الفقه المسمى أيضا علم أصول الأحكام ، ليس ضعيف الصلة بالفلسفة ، ومباحث أصول الفقه تكاد تكون فى جملتها من جنس المباحث التى يتناولها علم أصول العقائد الذى هو علم الكلام ، بل أنك ترى فى كتب أصول الفقه أبحاثا يسمونها مبادىء كلامية ، هى من مباحث علم الكلام ، وأظن ان التوسع فى دراسة تاريخ الفلسفة الإسلامية سينتهى الى ضم هذا العلم الى شعبها(١) » .

فإنا نقول :إن الإمام الشيخ عبد الرازق بنى رأيه على : ـ

ـ الظن .

ـ ثم إن هذا الظن ـ كما قال الشيخ ـ يعتمد على ما يمكن أن يكون هناك من صلة أو شبه ظاهرى بين الفلسفة الإسلامية وأصول الفقه .

وقد قلت إن هذا الشبه ناشىء من أن كلا منهما يحتوى على تفكير عقلى أو (بعض المبادىء) كما قال هو ، لكن هذا الشبه لاينبغى أن يغطى على الفوارق الدقيقة التى تفصل بين العلمين ، تلك الفوارق التى أثبتناها فى الهدف والموضوع والمنهج ، مما يحملنا نعتقد أن التوسع فى الدراسات الفلسفية الإسلامية ، سينتهى حتما الى الفصل بين الفلسفة الإسلامية وأصول الفقه .

* * *

وهكذا ينتهى بنا البحث فى هذا الفصل الى تحديد الصلة بين الفلسفة الإسلامية ، وكل من علم الكلام ، والتصوف ، وأصول الفقه .

إن هذه العلوم جميعا . علوم متجاورة فى البيئة الإسلامية .

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية ٢٧ .

ـ فهى تجتمع جميعا فى أنها تصطنع التفكير العقلى الذى نشأ عن الشرع الإسلامى أو بجانبه.

ـ ولكنها بعد ذلك تختلف ـ كما أوضحت ـ حتى يكون لكل منها استقلاله عن الآخر بحيث لايصح اطلاق اسم الفلسفة الإسلامية عليها جميعا ، كما لايصح اعتبار الكلام أو التصوف أو أصول الفقه ، المظهر الحقيقى للفلسفة الإسلامية .

الفلسفة الاسلامية ودراستها :

لقد وضعت الفلسفة موضع الشك زمنا ، فأنكرها قوم وسلم بها آخرون وكانت موجة الشك فيها طاغية طوال القرن التاسع عشر ، فظن البعض من أعداء الاسلام — في تحامل ظاهر — أن تعاليم الاسلام تتنافى مع البحث الحر والنظر المطلق ، وأنها تبعا لهذا لم تأخذ بيد العلم ولم تنهض بالفلسفة ، ولم تنتج الا انحلالا وفشلا واستبدادا ليس له مدى .

ولم يقف الامر عند هذا ، بل جاوزه الى اعتبارات عنصرية قدر لها أن تجد سبيلها الى ميدان العلم كما وجدته الى ميدان السياسة . وأخذت المفاضلة بين الاجناس تضفى على العرب أوصافا لم يقم عليها دليل من بحث أو دراسة فقيل مثلا أن هناك نفسا سامية فطرت على التدين وعلى البساطة ولا طاقة لها الا على ادراك الجزئيات والمفردات منفصلا بعضها عن بعض ، أو مجتمعة في غير ما تناسب ولا انسجام ولا تناسق ولا ارتباط ، فهو عقل مباعدة وتفريق ، لا جمع وتأليف .

وبينما النفس الآرية فهي مفطورة في عقيدتها على التعدد ، وفي علمها وفنها على انسجام التأليف بمعنى أن العقل الآري هو الذي يؤلف بين الأشياء بوسائط تدريجية ، لا يتخطى واحدا منها الى نيره الا على سلم متدانى الدرج لا يكاد يحس التنقل فيه ، فهو عقل جمع ومزج . (١)

ومن هنا نراهم يومون العقل العربي بأنه عقل سامي لا طاقة له الا على ادراك المفردات وحدها ، ولا قبل له باستخلاص قضايا وقوانين ، ولا بالوصول الى فروض ونظريات ليعرف لك فحسبه بل يقولون " ومن العبث أن تتلمس له بهم آراء علمية أو دروسا فلسفية خصوصا بعد ضيق الاسلام آفاقهم وانتزع من بينهم كل بحث نظرى ، وأضحى الطفل المسلم يحتقر العلم والفلسفة .

أما ما يسمونه فلسفة عربية ، فليس الا مجرد محاكاة وتقليد لارسطو ، وضرب من التكرار لآراء وأفكار يونانية كتبت باللغة العربية تلك كانت دعوى القرن التاسع عشر الشائعة ، وكان طبيعيا

---

(١) في الفلسفة الاسلامية منهج وتطبيقه ص ١٤ ـ ١٦

أن يحمل رينان – زعيم دعوى العنصرية – رايتها ويتعصب لها هو وغيره من الحاقدين على الفلسفة الاسلامية ·

بطلان هذه الدعوى :

من المعلوم أن الحضارة الاسلامية ابان مجدها وعظمتها لم تعترض سبيل العلم ، بل أيدته وشجعت عليه ، ولم تحارب الفلسفة بل جدت في طلبها واتسع صدرها لشتى الآراء ومتباين المذاهب – وما كان الاسلام وهو الذى يدعو الى التأمل والتدبر ويوجه النظر الى ما فى السموات والارض من آيات ، حث على ذلك فى آيات عديدة وكثيرة ، ما كان له أن يضيق الخناق على الحرية الفكرية ويحرم البحث الفلسفى من أخذ حظه وممارسة نشاطه ·

وهذا ما حمل بعض الباحثين المحدثين من جهة أخرى تلمس الاصالة فصلاتها كتب المسلمون قبل اتصالهم بالفلسفة اليونانية فى حركة الترجمة المشهورة فى أواخر القرن الثانى وأوائل الثالث الهجريين · وقد وجه هؤلاء أنظار المهتمين بالدراسات – الاسلامية الى ميدان آخر غير الفلسفة الاسلامية بمعناها التقليدى

وهذا المبدأ ان يشمل علم الكلام والتصوف وأصول الفقه .

ومن هنا تكون الميادين التي شغلت معارف المسلمين تتمثل في الفلسفة والتصوف وعلم الكلام وعلم أصول الفقه ، مما جعل بعض الباحثين العرب يؤكد نملا أصالة المسلمين في ميدان أصول الفقه حيث تم اكتشاف القياس بل المنهج التجريبي بأكمله وبلغوا فيه شأوا كبيرا . (١)

أما بالنسبة لهؤلاء الذين ينقدون الفكر الاسلامي معتمدين على عدم أصالته لطبيعة العقل الذي عالجه ، فاننا نعلن أن نقدهم لا يقوم على أساس علمي جدير بالاعتبار . ولا يمكننا في هذا العصر أن نسلم بأن عدم الابداع الفكري مرجعه الى سبب عادي أو فسيولوجي في الجنس العربي أو في الجنس السامي نفسه ، واذا كان البحث الحديث الان لا يحترم الاراء التي شاعت حول العقلية وربطها بالجنس أو العنصر ، واذا أصبح الان غير صحيح

---

(١) رسالة دكتوراة/دور الفلسفة في ارساء قواعد المنهج العلمي
د / جمال شلبي

أنه كان هناك عقلية تسمى عقلية ما قبل المنطق ، بسبب التكوين الخاص لهذه العقلية — اذ الواقع أن عقلية الناس واحدة فى كل زمان ومكان — نقول اذا كان الامر كذلك ، فاننا لا نقبل الان — عزو أى قصور فكرى الى طبيعة أى جنس من الاجناس ، ونحن نعادى أى اتجاه يساير الفلسفة النازية أو فلسفة استعلاء بعض الاجناس — على بعض . وفى وسعنا الان أن نثبت عن يقين وجود دراسات فلسفية ذات شأن فى العالم الاسلامى . أما أن نسميها "فلسفة عربية" أو "فلسفة اسلامية" فهذا خلاف أشبه ما يكون باللفظى ولا طائل تحته ، ذلك لانها نبتت كلها فى جو الاسلام وتحت كنفه وكتب جلها باللغة العربية .

ومن هنا فالميل لتسميتها بالفلسفة الاسلامية أقرب وأجدى — والقوى فى ذلك الاعتبار الحد هو أن الاسلام ليس دينا فقط ، بل هو دين وحضارة وهذه الدراسات على تعدد مصادرها وتباين المشتغلين بها قد تأثرت ولا شك بالحضارة الاسلامية ، فهى اسلامية فى مشاكلها والظروف التى مهدت لها ، واسلامية أيضا فى

ذاتيتها وأهدافها ، واسلامية أخيرا بما جمعه الاسلام في بقاتها من شتى الحضارات ومختلف التعاليم . فهى اسلامية لتمازت — بموضوعاتها وبحوثها ، ومسائلها ومعضلاتها ، وبما قدمت لهذه وتلك من حلول — فهى تعنى بمشكلة الواحد والتعدد وتعالج الصلة بين الله ومخلوقاته التى كانت مثار جدل طويل بين المتكلمين وتحاول أن توفق بين الوحى والعقل ، بين العقيدة والحكمة ، بين الدين والفلسفة ، وأن تبين للناس أن الوحى لا يناقض العقيدة اذا استنارت بضوء الحكمة تمكنت من النفس وثبتت أمام الخصوم ، وأن الدين اذا تآخى مع الفلسفة أصبح فلسفيا كما تصبح الفلسفة دينية . فالفلسفة الاسلامية وليدة البيئة التى نشأت فيها الظروف التى أحاطت بها ومن ثم فهى فلسفة دينية روحية .

الفصل الأول
عوامل تكوين الفلسفة الاسلامية

عوامل تكوين الفلسفة الاسلامية :

اذا أردنا أن نتحدث عن عوامل تكوين الفلسفة فاننا نجد انفسنا امام تحليل البواعث والدوافع التي دفعت المسلمين على التفلسف ، والمتأمل في حالة المسلمين العقلية يجد أن السبب الاول والمباشر انما هو القرآن الكريم حيث حث على التفكر والتدبر والاستبصار ، وعلم الاسلام المسلمين كيف يتحررون من كل ما يؤثر على سلامة العقل واستقلالية التفكر في كثير من آيات الذكر الحكيم تراه ينادي مدارك البشر جميعا من فطرة واحساسات وعقل لترى وتسمع وتدرك اسرار الكون وحقائق الوجود .

تراه يخاطب الفطرة بقوله " فطرت الله التي فطر الناس عليها " الروم / ٣٠

ويخاطب الحس بقوله " أفلا ينظرون الى الابل كيف خلقت والى السماء كيف رفعت والى الجبال كيف نصبت والى الارض كيف سطحت سورة الغاشية / ١٧ ، ١٨ ، ١٩

ويخاطب العقول بقوله " قل انظروا ماذا فى السموات والارض وما تغنى الايات والنذر عن قوم لا يؤمنون " يونس / ١٠١

ونرى القرآن الكريم يحث المسلم على أن يفكر فى عالم النفس كما يفكر فى عالم الطبيعة " أو لم يتفكروا فى أنفسهم ما خلق الله السموات والارض وما بينهما الا بالحق وأجل مسمى " الروم / ٨

وأمر القرآن باجتهاد العقل ليفتح الابواب واسعة لادراك الحقائق ونعى التقليد على المقلدين فى كثير من أياته كى لا يحتم العقل الى اتباع قول الا أن يقوم عليه دليل ونهى عن التفكير بالظن أو الهوى قال تعالى :

وان الظن لا يغنى من الحق شيئا " النجم / ٢٨

فالقرآن الكريم بهذا يحترم العلم ويحث عليه بهذا المعنى — الذى يستقيم به العقيدة ، وفضيلة الاسلام الكبرى أن يفتح للمسلمين أبواب المعرفة ، ويحثهم على ولوجها والتقدم فيها وتبول كل مستحدث من العلوم على تقدم الزمن ، علما بأن القرآن الكريم ملئ بالآيات التى تدل على اعجازه العلمى ، ولــــــر

بالبحث فى الانفس والافاق وصولا الى الكون واستخدامها لمسخراته • وسوف تشهد القرون المقبلة آفاقا جديدة لان الشواهد دلت على أنه ~~لكما~~ كلما تقدم العلم وتعمق الانسان فى بحوثه • يجد مع كل ظاهرة علمية كانت فى الخفاء تعميقا لمعرفة الانسان بربه وتمكينا وتمكينا للانسان فى الارض وسوف تبقى هذه السمة ملازمة للقرآن الكريم ومستوعبة لكل ما سوف تأتى به العلوم على مدى الازمان —

(١) • سنريهم آياتنا فى الافاق وفى أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق فصلت / ٥٣

ولا شك أن التأمل فى الكتاب والسنة يرينا مدى حرص الاسلام على العقول ودعوتها الى التفكير واعمال النظر • ومن أبرز ما ورد فى ذلك من السنة المطهرة حديث معاذ بن جبل مبعوث رسول الله صلى الله عليه وسلم الى اليمن • فقد سأله الرسول بم تحكم ؟ قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال فبسنة رسول الله صلى الله عليه وسلم • قال فان لم تجد ؟ قال أجتهد رأيى فقال النبى صلى

الله عليه وسلم : الحمد لله الذي وفق رسول الله لما يحب رسول الله » (٢)

فكان ذلك منه صلى الله عليه وسلم تقديرا للاجتهاد الذي هو ثمرة التفكير والنظر العقلي .

ومن هنا كان القرآن يحث الانسان على العلم بفطرته التي تدل على اعجازه العلمي (١) ويأمر بالبحث في الانفس والآفاق وصولا الى الكون واستخدامه لتسخيراته (وسوف تشهد القرون المقبلة آفاقا جديدة لان الشواهد دلت على أنه كلما تقدم العلم وتعمق الانسان في بحوثه وجد مع كل ظاهرة علمية كانت في الخفاء تعميقا لمعرفة الانسان بربه وتمكينا للانسان في الارض وسوف تبقى

---

(١) القرآن واعجازه العلمي ص ٨

(٢) مسند الامام أحمد بن حنبل المجلد الخامس ص ٢٣

هذه السمة ملازمة للقرآن الكريم ومستوعبة لكل ما سوف تأتي به العلوم على مدى الأزمان " سنريهم آياتنا في الآفاق وفي أنفسهم حتى يتبين لهم أنه الحق " (١)

ومن هنا كان القرآن يحث الانسان على العلم بفطرته وأحاسيسه وعقله ليستقرئ الوقائع ويستنبط الحقيقة من هدى القرآن الكريم الذي يمد كل حقائق الكون من آيات الله ودلائل على وجوده وقدرته ويدعو الى كشف هذه الحقائق . وقد كان مما تعلمه الاوربيون من الفكر الاسلامي هذا المنهج التجريبي الذي دعا اليه روجر بيكون أولا ثم عقبه سميه فرنسيس بيكون .

قد عرف المسلمون المنهج الاستقرائي منذ قرون عديدة : وأثبتت البحوث الحديثة أن المسلمين قد وضعوا عناصر المنهج

---

(١) القرآن وإعجازه العلمي / محمد اسماعيل ابراهيم ص ٨ نشر دار الفكر العربي . من آية رقم ٥٣ فصلت .

الاسبانى ، واستفاد منه علماء الغرب عن طريق طالبى العلم من شتى أنحاء أوربا حيث بدأوا يعرفون طريقهم الى أسبانيا الاسلامية متجهين اليها تدفعهم الرغبة الملحة للاستزادة من علومهم ، وعن كثير من الرهبان الذين جذبتهم حضارة الاسلام بين المسلمين ليتعلموا علومهم وفنونهم ، بل ولغتهم وفى ذلك يقول " بريفولت " لقد درس روجر بيكون (١٢١٤ - ١٢٩٤) : اللغة العربية والعلوم العربية فى مدرسة اكسفورد على خلفاء معلميه العرب فى الاندلس وليس له ولا لسميه فرنسيس بيكون الذى جاء بعده ، الحق فى أن ينسب اليهما الفضل فى ابتكار المنهج التجريبى ، فلم يكن روجر بيكون الا رسولا من رسل العلم والمنهج الاسلاميين الى أوربا المسيحية ، وقد كان منهج العرب التجريبى فى عصر روجر بيكون قد انتشر انتشارا واسعا وأقبل الناس على تحصيله فى

أنحاء أوربا . (١)

وكان روجر بيكون الذى يصفه " رينان " بأنه الامير الحقيقى للفكر العلمى تلميذا غير مباشر للعلم الاسلامى – وهو يرى :

أن هناك ثلاث طرق يمكن أن تؤدى الى المعرفة العلمية :

١ – الاخذ بأقوال رجال الدين اذا أمكن التحقق من صدقهما بالفعل .

٢ – الاستدلال العقلى الذى مهما بدت نتائجه محتملة للصدق فلا قيمة لها الا اذا أمكن التحقق من صدق هذه النتائج .

٣ – التجربة ويعنى بالتجربة هنا تلك التجربة التى يجريها العلماء وقد أراد روجر بيكون تحذير معاصريه من الفكر المدرسى

---

(١) انظر مناهج البحث عند مفكرى الاسلام د /على سامى النشار ص ٣٨٣ ، المنطق الحديث ومناهج البحث د /محمود قاسم ص ٥٢ ط ٣ ، تجديد الفكر الدينى فى الاسلام د /محمد اقبال ص ١٤٩ .

والتأليف بين الفكر الرياضي والتجربة . (١)

وقد ظن بعض الناس أن التفكير العلمي بهذا المعنى يتنافى مع الايمان الديني لأن مناهج البحث التجريبي العلمي تفرض على العالم أن يستبعد من نطاق بحثه ما وراء العالم المحسوس ومن أجل هذا كان الكثيرون من أعلام البحث التجريبي العلمي الذين فرغوا من دراستهم العلمية . باشروا واجباتهم الدينية كما يباشرها سائر الناس ولم يمنع اشتغالهم بالعلم التجريبي من أن يؤمنوا بعالم الغيب وخالق الكون وكل متطلبات الدين الصحيح .

ونجد أيضاً ونحن إزاء القرون الوسطى أن للتفكير العلمي خصائص معينة ونود أن نعرض أهمها في التراث العلمي الاسلامي والمسيحي على السواء . ونبين كيف قدر للمسلمين أن يسبقوا المحدثين من الأوربيين الى كشف هذه الخصائص أو تمهيد الطريق الى استكمال

---

(١) المنطق الحديث ومناهج البحث د / محمود قاسم ص ١٩

كشفها بعد مئات السنين وبحثنا من هذه الخصائص :

أ ـ البدء بتطهير العقل من معلوماته السابقة :

نحن نعلم أن العالم كالفيلسوف من حيث أن كليهما مطالب بأن يطهر عقله منذ بداية البحث من كل ما يحويه من معلومات ـ حول موضوعه .

وهذا ما نبه اليه الدين الحنيف وهو بصدد ازالة كل معوقات الفكر السليم مجهاده السلف والاباء والاجداد ـ وتعتبر هذه دعامة تبين مقدار الضوابط الدقيقة التي وضعها القرآن الكريم ضمانا لتمييز المعارف التي يتلقاها جيل عن جيل نراه ينعي بشدة على تقليد الانسان لغيره في الباطل في قوله تعالى " واذا قيل لهم اتبعوا ما أنزل الله قالوا بل نتبع ما ألفينا عليه آباءنا أو لو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون (١)

---

(١) البقرة آية - ١٧٠ -

فنرى القرآن الكريم يؤكد هنا على تحرير العقول مما ران عليها من تقاليد وعادات وأوهام لحقت بها من وراثات الآباء والأجداد أو من البيئة التي تحيط بنا "(١)

ونراه ينكر على المشركين جهلهم حين يقولون: " إنا وجدنا آباءنا على أمة وإنا على آثارهم مقتدون "(٢)

ووصف الله سبحانه وتعالى " المقلدين " بأنهم يرددون ما تلقنوه كالببغاوات أو [illegible] " ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء ونداء صم بكم عمي فهم لا يعقلون "(٣)

وكان الله تعالى يهيب بهم أن فكروا بعقولكم أنتم لا بعقول آبائكم وأجدادكم .. ولا بعقول المجتمع الذي تعيشون فيه (٤)

---

(١) د. محمود عبد المعطي بركات، من قضايا الإيمان ص ٩٠، أحمد علي محمد المجذوب، فلسفة المعرفة في القرآن ص ١٠٢.

(٢) الزخرف آية ٢٣ . (٣) البقرة آية ١٧١ .

(٤) د. محمد يوسف موسى: القرآن والفلسفة ط ٤ ص ٢٥ دار المعارف

وقد فطن الى بعض هذه المعوقات فرنسيس بيكون رائد ـ المنهج العلمى فى عصره حيث نصح لمنهجه بالتوصية للباحث بتطهير عقله من أوهام الطبيعة التى سميها بيكون بأصنام العقل (١)

(ب) وحذر من الاخطاء التى تنشأ من التسليم بأفكار الغير (٢) ـ دون تمحيص والى مثل هذا ذهب ديكارت حيث بدأ فى تطهير

---

(١) يوسف كرم تاريخ الفلسفة الحديثة ص ٤٧ .

(٢) بالرغم أن هنالك مصدر هام من مصادر المعرفة وهو ما يسمى بشهادة الغير (ويقصد بها الاراء والتجارب والخبرات ـ والمعلومات والمعلومات التى تنتقل الينا عن طريق الاخرين وهذا يعنى أن شهادة المتخصصين هامة وضرورية ـ لاستمرارية البحث العلمى والوصول الى النتائج المرجوة . أنظر د / محمد الانوار نظرات فى المنطق الحديث ومناهج البحث ص ٤٦ .

العقل في بداية البحث عن معلوماته السابقة عن طريق الشك المنهجي سبيلاً الى التفكير الذي يزاوله صاحبه بارادته لمعاناً في النزاهة ورغبة في توقي التأثر بأفكار سابقة وأملاً في التوصل الى المعرفة الصحيحة .

والانصاف العلمي يحتم على الباحث المدقق أن يرد هذه الاشياء الى أصولها الاسلامية فاذا كان القرآن قد نهى عن اتباع الاسلاف والاباء اتباعاً أعمى ، فانه أيضاً قد نهى عن الذوبان في المجتمع والانقياد لقيمه وتقاليده دون تدبير أو تفكير وأشار الى العواقب الوخيمة التي تترتب على ذلك قال تعالى "وان تطع اكثر من في الارض يضلوك عن سبيل الله ان يتبعون الا الظن وان هم الا يخرصون " (١)

وهذا هو الذي يسميه بيكون بأوهام الجنس . كذلك فان ما ما سماه بيكون بأوهام الكهف وهي التي تتمثل في التقوقع بين غرائز النفس وعواطفها وأحاسيسها التي تصنعها الظروف الخاصة

---

(١) سورة الانعام آية ١١٦ .

والملابسات الشخصية وتخرج بالانسان عن جادة الحق وسواء السبيل .

ـ هذا كله يشير إليه القرآن الكريم بقول " أرأيت من اتخذ الهه هواه أفأنت تكون عليه وكيلا أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون ان هم الا كالانعام بل هم أضل سبيلا . (١)

ـ كذلك فإن مما يشير اليه بيكون أوهام السوق وهي التي تتمثل التي تتمثل في تأثر تفكير الفرد بما يدور في الاماكن العامة من الاحاديث والمناقشات التي تخرج بالمرء عن مقتضى استقلاله الفكري وتحرره العقلي (٢) وهذا نفسه هو ما حذر منه القرآن الكريم في قوله تعالى " ثم جعلناك على شريعة من الامر فاتبعها ولا تتبع أهواء الذين لا يعلمون انهم لن يغنوا عنك من الله شيئا

---

(١) سورة الفرقان آية ٤٣ ، ٤٤ .

(٢) د. توفيق الطويل أعلام الفلسفة الحديثة ج١ ص ٢٣ ط أولى سنة ١٩٦٦م مكتبة النهضة .

وان الظالمين بعضهم أولياء بعض والله ولى المتقين (١)

وقد ورد في هذا المعنى التوجيه النبوى الكريم في قوله صلى الله عليه وسلم " لا يكن أحدكم إمعه يقول أنا مع الناس ان أحسن الناس أحسنت وان أساءوا أسأت ولكن وطنوا أنفسكم ان أحسن الناس أن تحسنوا وان أساءوا أن تجتنبوا إساءتهم " (٢)

والواقع ان الاسلام قد بلغ في مقاومة الاوهام والحرص على انتزاعها من العقل الانساني حداً يفوق كل وصف ويغني عن كل تعليق .

الملاحظة الحسية والتجربة كمصدر للحقائق وهذا ما نبه اليه القرآن الكريم مأبصا فنراه يدعونا الى أن نستعمل الحواس والعقل

---

(١) سورة الكهف آية رقم ٥١ .

(٢) الامام الغزالي – المنقذ من الضلال د / عبد الحليم محمود ص ٣٤ ، ٣٥

معا في تجاربنا المادية والمعنوية فكلاهما متمم للآخر، وليس بينهما انفصام أو شقاق كما يدعي الفلاسفة الحسيون أو الفلاسفة العقليون " (١)

نبه الى وجوب التعاون بين ملكات الانسان المختلفة مثل قوله تعالى " والله أخرجكم من بطون أمهاتكم لا تعلمون شيئا وجعل لكم السمع والإبصار والافئدة لعلكم تشكرون " (٢)

ووصف الكفار بأنهم ألغوا حواسهم وعقولهم فضلوا عن سواء السبيل فقال تعالى " ولقد ذرأنا لجهنم كثيرا من الجن والانس لهم قلوب لا يفقهون بها ولهم أعين لا يبصرون بها ولهم آذان لا يسمعون بها أولئك كالانعام بل هم أضل أولئك هم الغافلون " (٣)

---

(١) علي عبد المعطي / فلسفة المعرفة ص ٣٢ .
(٢) سورة النحل آية رقم ٧٨ .
(٣) سورة الاعراف آية رقم ١٧٩ .

وهناك من القضايا ما يشير القرآن إلى أنه لا طريق إلى العلم بها غير المشاهدة الحسية يقول تعالى "وجعلوا الملائكة الذين هم عباد الرحمن إناثا أشهدوا خلقهم ستكتب شهادتهم ويسألون" (١)

"ما أشهدتهم خلق السموات والأرض ولا خلق أنفسهم وما كنت متخذ المضلين عضدا" (٢) ..

وبذلك تكون الملاحظة والتجربة من أهم أركان المنهج ورغم أن رواد المنهج العلمي في عصر النهضة قد فطنوا إلى هذه الخصائص نرى أن فضل السبق كان لعلماء المسلمين قبل عصر النهضة بمئات السنين حيث أنهم أوجبوا على الباحث منذ بداية بحثه أن يطهر عقله من كل ما يحويه من أفكار حول موضوعه وتوصلوا إلى هذا

---

(١) سورة الزخرف آية رقم ١٩.

(٢) سورة الكهف آية رقم ٥١.

بالشك فقد عرفوا ما كان فيه حقيقيا مذهبيا منذ وما كان منه منهجيا ارادياً تدعوا اليه وتمسكوا به طريقا الى كشف الحقائق .

فاذا كان الشك المنهجي الارادي يعزى الى ديكارت فان الغزالي قد فطن اليه قبله بخمسة قرون ونيف . (١)

ومن هنا نلحظ أن العلم والفلسفة تعايشا جنبا الى جنب في محيط الفكر الاسلامي فالفارابي وابن سينا وابن رشد علماء وفلاسفة ومهندس في تراثهم العلمي والفلسفي ازدواجية تحسوق سيرتهم العلمية وانما تعاون وتلاقي الجانب الفلسفي بالجانب العلمي مما يثبت عبقرية هؤلاء التي ساهمت بقدر كبير في نهضة العلم والفلسفة الاسلاميين الذين ساهما بقدر وافي ملحوظ في النهضة الاوربية الحديثة . وفي هذا ابطال للفكرة العدا ... بين

---

(١) الامام الغزالي – المنقذ من الضلال . د / عبد الحليم محمود ص ٣٤ ، ٣٥

بين العلم والفلسفة التي شاعت في العصور الحديثة .

واذا كانت الملاحظة والتجربة من أهم أركان المنهج العلمي الذي دعا اليه فرنسيس بيكون ابان عصر النهضة فاننا نرى ابن الهيثم قد عرض في مقدمة كتابه " المناظر " لمراحل المنهج التجريبي في القرن الخامس الهجري الموافق الحادي عشر الميلادي بمعنى قبله بخمسة قرون على الاقل .

ومن الشواهد التي تؤكد سبق التراث الفلسفي الاسلامي الى التنبيه عن أوهام العقل وضرورة التخلص منها نرى على سبيل المثال ابن رشد مثلا يحدد الموقف المناسب من فكر السابقين من الاقدمين فيقول (فقد يجب علينا أن ننظر في الذي قالوه من ذلك وما أثبتوه في كتبهم فما كان منهم موافقا للحق قبلناه منهم وسررنا به وشكرناهم عليه . وما كان منه غير موافق للحق نبهنا عليه وحذرناه منه وعذرناه .

---

(١) ابن رشد /فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال ص ٢٤ بتصرف بيروت سنة ١٩٨٧ م

وكذلك نجد عند الامام الغزالي اشارات موجهه الى الاوهام التي مرين على العقل فتجعد بعقلها أو كثير عن الصواب — بتحجبه كذلك عن الحقائق من ذلك قوله " فان اعتقاد سبق له من الصبا على سبيل التقليد والقبول بحسن الظن فان ذلك يحول بينه وبين معرفة الحق ويمنع من أن ينكشف في قلبه خلاف ما تلقفه من ظاهر التقليد وهذا أيضا حجاب عظيم حجب به أكثر المتكلمين والمتعصبين للمذاهب بل أكثر الصالحين المتفكرين في ملكوت السماوات والارض لانهم محجوبون — باعتقادات تقليدية جمدت في نفوسهم ورسخت في قلوبهم وصارت حجابا بينهم وبين درك الحقائق " (١)

---

(١) الامام الغزالي / معارج القدس ص ١٠٩

(٢) عامل الترجمة :

من المعلوم أن التأثير والتأثر بين الثقافات ظاهرة انسانية طبيعية وسمة جوهرية في الفكر الانساني • ومن هنا نعترف بالاثر والتأثير الاجنبي على الفكر الاسلامي • لقد اتصل المسلمون بغيرهم من أصحاب الثقافات سواء كانت شرقية أو غربية وأخذوا حقيقة منها من الناحية الفلسفية البحتة بصرف النظر عن تقويم الدين لهذا العمل •

فقد قرأوا وترجموا آثار اليونان (الهيات وانسانيات) وكان للمسلمين موقفهم من هذا التراث في جانبيه الالهي والانساني ولم يشتد الصراع بصورة أوضح بين الاسلام وبين هذا الفكر الا عندما تعرض هذا الفكر للمصادر الاساسية للدين كالنبوة والوحي والالوهيه • وبطبيعة الحال لا يمكن أن يتوقع الانسان اتفاق النتائج التي يصل اليها مثل هذا الفكر مع المبادئ —

الدينية . لقد كان لسرنا في الامل أن نتوقع من رجال الدين وعلماء الكلام المحافظين أن يتقبلوا أن تكون النبوة " المصدر المقدس للمعرفة الدينية والالهية " موضع مقارنة مع الحكمة والفلسفة وأن يوضع النبي في كفة والحكيم او الفيلسوف في كفة أخرى . كما أنه لم يكن من المتوقع أن يوفق مفكر ما في شرح تجربة النبوة " (١)

وعلى الترجمة هذا كان قد أثر في الفكر الاسلامي تراه بطريقة أوضح في حل قضايا ناقصة لم تستكمل بعد على يد اليونانيين في صنع هيكلها الفلسفي على حين نجدها أخذت حظها في الاستكمال عندما مارس المسلمون هذا النوع من التفكير ومن هذه الافكار ما يتعلق بالجانب الالهي كقضية العناية الالهية والعلم الالهي ومشكلة تغير العلم وأثر في تغير العالم .. الخ

---

(١) ص ١٦٤ دراسات فلسفية وأخلاقية د محمد كمال جعفر

اذن بات واضحا أن تبادل الافكار واستعارتها لا يستلزم دائما استرقاقا وعبودية . فالفكرة الواحدة يتناولها بالبحث أشخاص متعددون . ولا تلبث أن تظهر على أيديهم في مظاهر مختلفة . وللفيلسوف أن يأخذ عمن آخر بعض آرائه . ولن يمنعه ذلك من أن يأتي بنظريات خاصة وفلسفة مستقلة مما يعطينا الحق في أن نحكم بأن الفلسفة الاسلامية رغم استفادتها من فلسفة اليونان عن طريق عامل الترجمة الا انها لم تقف بفيها وانما كان لها جدتها وطرافتها في المنهج والموضوع .

(٣) العقلية الاسلامية :

لقد كانت العقلية الاسلامية هي الاداة الفعالة في حركة الفكر الفلسفي لانها تلقت فوعت وعملت فأبدعت . فأثرت في غيرها وأثرته ببحوثها النظرية والعملية على حد سواء . وقد عملت العقلية الاسلامية في مجالين اثنين اثرياهما اثراء كبيرا .

الأول : هو الفلسفة اليونانية كما سبق .

والثاني : قضايا الدين والعقيدة فهما وتشريعا واعتقادا ودفاعا (١)

وإذا كانت العقلية الاسلامية على هذه الدرجة من الوعى .

وكانت على هذه الحالة من التيقظ فانما كان حقلها الذى تعمل فيه وجوها الذى أنعشها هو البيئة الاسلامية ومن ثم فانها هى الاخرى سوف تقف كقوة دافعة ساعدت على تفلسف المسلمين .

(٤) البيئة الاسلامية :

المشاكل الفلسفية أثيرت في البيئة الاسلامية قبل عصر الترجمة مثل التنزيه بالنسبة للإله والعدل وصلة الله بالانسان والعالم ووجود الخير والشر والحرية والاختيار . كل هذه المسائل قد أثيرت ونوقشت . وأبدى فيها زعماء الفكر الاسلامى آراءهم التى يستند كل منها الى أدلة عقلية تستأنس بالنقل . أو أدلة

---

(١) الفلسفة الاسلامية بين الاصالة والتقليد د / محمد عبد المعطى بركات ص ٣٣٦

عقليـة يؤيـدهـــا العقل .

وهناك اتجاهات فلسفية وجدت في البيئة الاسلامية منـذ نشأتها . والواقع اننا اذا استعرضنا التاريخ الفكرى في الآماد البعيدة أو في العصور الحديثة . فاننا نجد في كل أمة من الامم مستنيرة كانت أو متحضرة . ثلاث اتجاهات تعمـل في آن واحد :

١ ــ نجد الحسيين الذين يتمسكون بالنظرة الحسية او المادية ولا يكادون يرفعون أبصارهم الى السماء .

٢ ــ ونجد الاتجاه العقلى الذى يرى أن مشاكل ما وراء الطبيعة ومشاكل الاخلاق : مشاكل الدنيا ومشاكل الاخرة . انمـا يحلها العقل بأقيسته وبراهينه ومنطقة .

٣ ــ والاتجاه الثالث هو الاتجاه الروحى الذى يؤمن بأن مسائل ما وراء الطبيعة ومسائل الاخلاق لا تأتى المعرفة بها الا

عن طريق الاتصال بالملأ الاعلى .

هذه الاتجاهات الثلاثة وجدت في الامة الاسلامية منذ تـ تكوينها ولكنها لم تظهر ظهورا واضحا الا في عهد الثبات والاستقرار .

ولان الدولة الاسلامية كانت متشبعة بالفكرة الدينية ، وكان الخلفاء وأمراء المؤمنين يهمهم في المركز الاول ألا تشيع المبادئ الهدامة في حجر الدولة الاسلامية ، فان الاتجاه الاول ، لم يظهر ظهورا قويا ومع ذلك فانه كان موجودا .

أما الاتجاه الثاني والثالث فقد وجدا منذ عهد مبكر .. لقد وجد منذ عهد الفترات الاولى ، لتكون الدولة الاسلامية وكان الاضطراب في البيئة الذي انتهى بالفتنة الكبرى بين الصحابة من أهم العوامل في نموها .

٥ ـ الفتنة والخلافات السياسية :

هذه الخلافات وهذه الفتن ، جعلت الانصار المتحمسين

ى كل فريق يتصارعون بالمنطق والبرهان والحجة كما يتصارعون بالسيف والرمح ، وجعلتهم يؤولون القرآن ويفسرونه على ضوء ما يؤمنون به من مبادئ وهذه الفتنة نفسها ، وجهت طائفة من المسلمين الى الاعتزال ، والزهد والاتجاه الروحي وتنسم الحق والمعرفة عن طريق العبادة والتقوى والتأمل .

ومن هنا أوجدت هذه الفتن نموا فى الاتجاه العقلى ونموا فى الاتجاه الروحى ، ولكنها لم تكن العامل الاساسى الاصيل لانه مثلما أخبرنا من قبل العامل الاساسى الاصيل فى رأينا هو القرآن الكريم لان تلاوته مما يتعبد به والقرآن دعوة واضحة الى الاتجاه الروحى ، وهو وان كان يدعو الى الجهاد والى السيطرة والسيادة على العالم من أرضه وسمائه وجباله وبحاره . فانما دعوته لذلك : من أجل اعلاء كلمة الله وحتى يكون الدين كله لله .. علاوة على أن البحث فى القرآن اضطر المسلمين اضطرارا الى استعمال عقولهم فهو بحث على النظر

والتأمل ، وعدم أخذ الامور تقليدا واتباعا للاجداد والاسلاف مثلما أوضحنا فيما سبق ٠

ومن هنا يمكن القول أن الحضارة الاسلامية استكملت منذ نشأتها تقريبا تفاوت فيما بينها — تتطور وتنمو تبعا للعوامل الداخلية — اجتماعية كانت أو دينية — التى وجدت فى البيئة الاسلامية ٠

ومن المعروف أن هذا النمو والتطور انما كان بطيئا فى البدء لانشغال الامة الاسلامية بنوطيد دعائمها كدولة ٠

هذه من وجهة نظرى أهم العوامل التى أثرت فى ايجاد الفلسفة الاسلامية وأثرتها فى نفس الوقت وهى كما رأينا مرتبطة بالاسلام منطلقة منه غالبا مما يعطى تعميقا لقضية أصالة الفلسفة الاسلامية ٠

واذا تكلمنا عن بعض العوامل فانه يجدر بنا أن نتحدث عن السمات والخصائص التى تميزت بها الفلسفة الاسلامية ٠

يحدد لنا الاستاذ الدكتور ابراهيم مدكور المميزات الآتية للفلسفة الاسلامية (١)

١ - انها فلسفة دينية روحية :

فالفلسفة الاسلامية تقوم على أسس من الدين وتعول على الروح تعويلا كبيرا . فقد نشأت في جو الاسلام . وجاءت لتمد الابحاث دينية ودراسات كلاميه . ومن هنا فهي دينية في موضوعاتها . وما من فلسفة دينية الا للروح فيها نصيب ملحوظ ووافر . بهذا الطابع الديني والروحي استطاعت الفلسفة الاسلامية أن تقترب من الفلسفة المدرسية بل وأن تتلاقى مع بعض الفلسفات الحديثة والمعاصرة . وما كان لرجال الدين في القرون الوسطى ان ينكروا فلسفة تقول بالخلق والابداع .

٢ - فلسفة عقلية :

ومع وجود هذا الطابع الديني والروحي نرى الفلسفة

الاسلامية تعتمد بالعقل اعتدادا كبيرا ، وتعول عليه تعويلا لا غبار عليه في تفسير مشكلة الالوهية والكون والانسان .

بالعقل نحلل ونبرهن ، وبه نكشف الحقائق العلمية فهو باب هام من أبواب المعرفة ، وليست المعارف كلها منزله فيل منها ما يستنبطه العقل ويستخلصه من التجربة . —

والواقع أن فلاسفة الاسلام بنزعتهم العقلية يلتقون بوجه خاص مع المعتزلة الذين سبقوهم الى تعظيم العقل والنزول — عند حكمه ، وقد سموا مفكري الاسلام الاحرار ، فحكموا العقل في أمور كثيرة ، فأتفقوا على أن الانسان قادر بعقله على التمييز بين حسن الاشياء وقبحها ، وعلى التفرقة بين الخير والشر قبل ورود الشرع ، وقالوا بالصلاح والاصلح ، وقرروا حرية الارادة وقدرة العبد على خلق أفعاله ، وتأولوا النصوص الدينية التي لا تتمشى مع العقل .. إلى آخر هذه الامور التي فجرت حركة فكرية قوية في القرن الثالث عشر .

٣ ـ فلسفة وثيقة الصلة بالعلم :

فلقد اعتبر فلاسفة الاسلام العلوم العقلية جزءا من الفلسفة ، وقد عالجوا مسائل فى الطبيعة كما عالجوا مسائل فى الميتافيزيقا ، ومن أوضح الامثلة على ذلك كتاب الشفاء لابن سينا وفلاسفة الاسلام كانوا علماء ، بل أن من بينهم علماء مبرزون ، فالكندى عالم قبل أن يكون فيلسوفا عنى بالدراسات الرياضية والطبيعية ، وعد فى عصر النهضة واحدا من اثنى عشر قطبا من أقطاب الفكر فى العالم ، وللفارابى بحوث فى الهندسة والموسيقى ، وابن سينا حجة فى الطب بقدر ما هو حجة فى الفلسفة ، والواقع أن العلوم الطبيعية والرياضية وثيقة الصلة بالدرسات الفلسفية فى الاسلام ، ولا يمكن أن يفهم أحدها بدون الآخر ، ويوم أن ضعف البحث الفلسفى ضعفت معه الدراسات العلمية .

٤ ـ فلسفة توفيقيـة :

توفـق بين الفلاسفة بعضهم ببعض ، وقد عرف العرب شيئا من الفلسفات كما عرفوا شيئا عن السابقين لسقراط والسفسطائيين والرواقيين والابيقوريين وجماعة الشكاك ورجال مدرسة الاسكندرية ، ولكنهم عنوا خاصة بأفلاطون وأرسطو ، بل حاولوا التوفيق بين أفلاطون وأرسطو رغم ما بينهما اختلافات شتى ، بعد التوفيق الذي حاوله الفلاسفة المسلمون وشجة من وشائج القربى بين الفلسفة العربية والفلسفة اللاتينية ، فقد أخذ العرب من أفلاطون ما قربهم من الافلاطونيين ، وقد رأى هؤلاء في بعض النظريات الاسلامية ما يتلاقى مع آراء ألفوها من قبل ، وحتى تعلق فلاسفة الاسلام بأرسطو ما وجه اليه أنظار المسيحيين وحملهم على ترجمة كتبه .

والتوفيق بين جانبين ونجمع بين طرفين ، وفي الفلسفة نواح لا تتفق مع الدين ، وفي بعض النصوص الدينيـة .

فاقد لا يتمشى مع وجهة النظر الفلسفية • لذلك عنى فلاسفة الاسلام بأن يصبغوا الفلسفة بصبغة دينية ، وأن يكسوا بعض التعاليم الدينية بكساء فلسفى ويكاد يدور توفيقهم حول هذين البابين •

ونستطيع أن نقرر أن فلاسفة الاسلام دون استثناء شغلوا بهذا التوفيق من الكندى الى ابن رشد وبذلوا فيه جهودا ملحوظة وأدلوا بآراء لا تخلو من جدة وطرافة وكان لجهودهم أثر فى انتشار الفلسفة ونفوذها الى صميم الدراسات الاسلامية الاخرى (١)

---

(١) راجع فى ذلك / فى الفلسفة الاسلامية جـ ٢ ص ١٥٤ ــ ١٦٠

الفصل الثاني

معاني الفلسفة عند الفلاسفة المسلمين

معنى الفلسفة :

يقول الفارابي ان اسم الفلسفة يوناني ، وهو دخيل في العربية وهو على مذهب لسانهم " فيلا سوفيا " ومعناه ايثار الحكمة ، وهو في لسانهم مركب من " فيلا " و " سوفيا " و " فيلا " الايثار ، و " سوفيا " الحكمة ،

والفيلسوف مشتق من الفلسفة وهو على مذهب لسانهم فيلوسوفوس فان هذا التغيير : وهو تغيير كثير من الاشتقاقات عندهم ومعناه " المؤثر للحكمة " والمؤثر للحكمة عندهم : هو الذي يجعل الوكد من حياته ، وغرضه من عمره الحكمه (١)

بيان معنى كلمة الحكمة :

نجد ان سينا يعطينا شيئا من التفصيل لمعنى كلمة

---

(١) ابن ابي أصيبعة جـ ٢ ص ١٣٤

الحكمة في سعتها وعمومها ، نراه يقول في رسالة الطبيعيات

الحكمة : استكمال النفس الانسانية ، بتصور الامور ، والتصديق بالحقائق النظرية والعملية ، على قدر الطاقة الانسانية .

ولا نعمل بها تسمى حكمة نظ وأما التي ل

فالحكمة المتعلقة بالامور التي لنا أن نعلمها ، X ~~وليس~~ لنا ان نعلمها ونعمل بها ، تسمى حكمة عملية . وكل واحد من هاتين الحكمتين : تنحصر في أقسام ثلاثة :

فأقسام الحكمة العملية :

حكمة مدنية ، وحكمة منزلية ، وحكمة خلقية .

ومبدأ هذه الثلاثة مستفاد من جهة الشريعة الاسلامية . وكمالات حدودها تستبين بها وتتصرف فيها ، بعد ذلك القوة النظرية من البشر ، بمعرفة القوانين واستعمالها في الجزئيات .

فالحكمة المدنية فائدتها :

ان يعلم انه كيف يجب أن تكون المشاركة التي تقع فيما بين أشخاص الناس ، ليتعاونوا على مصالح الابدان ، ومصالح بقاء نوع الانسان .

والحكمة المنزلية : فائدتها :

أن تعلم المشاركة التي ينبغي ان تكون بين اهل المنزل الواحد ، لتنتظم به المصلحة المنزلية ، والمشاركة المنزلية تتم بين زوج وزوجة ووالد ومولود ومالك وعبد .

ـ وأما الحكمة العقلية ففائدتها :

أن تعلم الفضائل ، وكيفية اقتنائها ، لتزكوا بها النفس وتعلم الرزائل ، وكيفية توقيها لتطهر عنها النفس .

ـ أما الحكمة النظرية فأقسامها ثلاثة :

حكمة تتعلق بما في الحركة ، والتغير ، من حيث هو في ـ الحركة والتغير ، وتسمى حكمة طبيعية .

وحكمة تتعلق بما من شأنه ، أن يجرد الذهن عن التغير وان كان وجوده مخالفا للتغير ، وتسمى حكمة رياضية .

---

(١) أسس الفلسفة ص ٤٩ ، ٥٠

وحكمة تتعلق بما وجود مستغن عن مخالطة التغير ـ فلا يخالطها أصلا ، وان خالطها فبالعرض لا ن ذاتها ـ مفتقرة في تحقق الوجود اليها وهى الفلسفة الاولى ، والفلسفة الالهية جزء منها وهى معرفة الربوبية .

ونود نذكر مرة اخرى تعريف ابن سينا للفلسفة لتبرز تعليق الشيخ مصطفى عبد الرازق على هذا التعريف ـ للفلسفة .

انه بالاضافة الى التعريف السابق نجد له تعريفا يضم المعنى السابق وغيره .

نراه يقول " ان الفلسفة صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله في نفسه ، وما الواجب عليه عمله مما ينبغى أن يكتسب فعله لتشرف بذلك نفسه وتستكمل وتصير عالما معقولا مضاهيا للعالم الموجود وتستعد للسعادة القصوى في الاخرة ، وذلك بحسب الطاقة الانسانية " .

ويعلق المرحوم الشيخ مصطفى عبد الرازق على هذا التعريف بقوله :

وتعريف ابن سينا للحكمة ــ فيما أسلفناه ــ محتمل لان تعتبر الحكمة نفس المعلومات التصورية والتصديقية بناء على أن السين والتاء في لفظ (استكمال) مزيدتان بغير معنى ومحتمل لان تكون السين والتاء للدلالة على الطلب فتكون الحكمة هي التماس تحصيل هذه المعلومات بالتصور العقلي (١)

وبناء على هذا الوجه ندرك مدى استحثاث الفلسفة للانسانية على العلم عند المسلمين .

---

(١) تمهيد لتاريخ الفلسفة ص ٥٧

ويعلق أيضا الدكتور الاهوانى فى كتابه معانى الفلسفه فيقول :

هذا التعريف يستند الى ثلاثة عناصر الاول منهـا هو العلم بالتصورات والتصديقات والامر الثانى هو أستكمال النفس الانسانية اى طلب الكمال ـ كأنه يريد أن يقول ان كل شخص لابد أن يعرف شيئا ونحن نسمى الناس فلاسفة حين يكملون انفسهم ويوسعون معارفهم ويلحون بجميـع الحقائق .

الامر الثالث : قوله على قدر الطاقة الانسانية . وقد يفهم هذا الشرط الاخير الذى اشترطه ابن سينا على وجهين :

الاول : ان من العسير على شخص واحد أن يلم بكل شىء واذا لم يستطع الالمام بجميع الجزئيات ففى مقدورة أن يلـم بالامور الكلية .

والوجه الثانى : الذى يعنيه ابن سينا فى قوله على قدر الطاقة الانسانية : أن هناك معارف فوق طاقة الانسان وهى فى لغة الدين الامور الغيبية التى تعرف بطريق الوحى (٢)

أما اذا ذهبنا الى فيلسوف العرب " الكندى " فيما يتعلق بمعنى الفلسفة فأول ما نجد عنده انه لم يورد تعريفا شخصيا ينسب لنفسه ، وانما ذكر المعانى المتداولة التى أوردها القدماء دون أن ينسب كل معنى من هذه المعانى الى قائله وربما كان هدفه من ذكر هذه التعريفات جميعها دون الاقتصار على واحد منها أن يشير الى أن كلا منها ، لو أخذ منفردا ، كان قاصرا ، وأنه باجتماعها يتبين المعنى فى دقة ، ومن أجل ذلك يضيف الى كل معنى من المعانى

---

(١) معانى الفلسفة ص ٤٨ ، ٤٩

الجانب الذى يشير اليه المعنى .

ولنذكر الان المعانى التى ذكرها الكندى لمعنى الفلسفة

نراه يقول :

أ ـ اذا نظرنا الى الاشتقاق فسميناها حب الحكمة .

ب ـ واذا نظرنا اليها من جهة السلوك الانسانى . فانها

التشبه بأفعال الله تعالى بقدر طاقة الانسان ـ أرادوا

ان يكون الانسان كامل الفضيلة .

جـ ـ ويمكن أن ينظر اليها من جهة السلوك الانسانى أيضا فيقال

انها العناية بالموت " ويقصدون اماتة الشهوات " .

د ـ وحدوها من جهة العلة ـ فقالوا صناعة الصناعات وحكمة

الحكم .

هـ ـ وحدوها من جهة معرفة الانسان لنفسه ـ فقالوا هى معرفة

الانسان نفسه وأرادوا بذلك : أن الانسان جسم ونفس

وعرض . فإذا عرف ذلك تماما فقد عرف كل شيء . ولذلك سمى الحكماء الانسان " العالم الاصغر " .

و — وأما حدها التقليدي عند الكندي فهو انها " علم الاشياء الابدية الكلية انياتها ومائياتها وعللها بقدر طاقة الانسان (١)

ثم يقول الكندي " وسواء عرفنا الفلسفة بهذا التعريف أو ذاك فانها على كل حال أعلى الصناعات الانسانية منزلة وأشرفها مرتبة وتحليل ذلك أن غرض الفيلسوف في علمه : اصابة الحق . وفي عمله العمل بالحق وأشرف الفلسفة عنده مرتبة (الفلسفة الاولى) أعني علم الحق الاول الذي هو علة كل حق اذ جميع باقي الفلسفة منطو في علمها . ولذا هي

---

(١) كتاب الكندي الي المعتصم بالله في الفلسفة الاولى ص ٧٧

أول بالشرف ، وأول بالجنس وأول بالترتيب من جهة الايقن علية ، وأول بالزمان اذ هي علة الزمان (١)

ونجد لفيلسوف العرب رأى أيضا فى تقسيم الفلسفة حيث يقسمها الى ثلاثة أقسام : العلم الرياضى ، وعلم الطبيعيات والعلم الالهى ونراه يقول العلم الرياضى أوسطها والعلم الطبيعى أسفلها والعلم الالهى أعلاها .

ونكتفى بهذه التعريفات للفلسفة ونود أن نبين أن الحكمة قديما على وجه العموم كانت تطلق على جميع المعارف من طب وفلك ورياضة ومنطق واخلاق وشعر ...

لكن لفظ فلسفة — وان كان أصله يونانيا الا أنه كان له نظير لدى كثير من الامم التى لا تنسب الى اليونان ، فعلى سبيل سبيل المثال نجد فى المحيط الاسلامى كلمة " حكمة "

---

(١) أبو ريده / الكندى وفلسفته ص ٤٤

لتؤدي المعنى الاعم والاشمل من التي تؤديها كلمة فلسفة قال الله تعالى " يؤتى الحكمة من يشاء ومن يؤت الحكمة فقد أوتى خيرا كثيرا " سورة البقرة أية ٢٦٩ .

وشملت هذه الاية ـ كما يرى القرطبي نقلا عن المفسرين الاوائل ـ الاوجه الجليلة للحكمة المتقاربة في مدلولها فهي مصدر من الاحكام ـ وهو الاتقان في القول أو الفعل والمعرفة بدين الله . والفقه فيه والاتباع له . والتفكير في أمر الله والانصياع لاوامره والفهم في القرآن " ويرى القرطبي ان جميع ما ذكر آنفا هو نوع من الحكمة التي هي الجنس . ـ وفسرها البعض بأنها النبوة . أو الخشية وعن مجاهد ـ (الفقه والعقل والاصابة من غير نبوة وعن قتادة (الفقه في الاسلام) (١)

---

(١) راجع تفسير القرطبي العدد رقم ١٣ ص ١١٣٨ . ـ ١١٣٩ طبعة " دار الشعب "

وانهم من تكرار الحكمة فى هذه الاية التنبيه على شرفها وفضلها ، فيقال : " ان من أعطى الحكمة والقرآن فقد أعطى أفضل ما أعطى من جميع كتب الاولين من الصحف وغيرها ... وسمى هذا خيرا كثيرا لأنه من جوامع الكلم " (١) ؟؟

ووردت الحكمة فى اكثر من آية بالكتاب فى مثل قوله تعالى : يتلو عليهم آياته ويعلمهم الكتاب والحكمة ويزكيهم (٢)

وذكرت منفردة فى قوله " ولقد آتينا لقمان الحكمة أن أشكر للـــه (٣)

---

(١) تفسير الطبرى (جامع البيان عن تأويل أى القرآن جـ ١٨ الحلبى ١٣٧٣ هـ / ١٩٥٤ م

(٢) سورة البقرة آية رقم ١٢٩

(٣) سورة لقمان آية رقم ١٢

وقوله " قد جئتكم بالحكمة ولابين لكم بعض الذى تختلفون فيه (١)

وقوله وشددنا ملكه وأتيناه الحكمة وفصل الخطاب " (٢) الى هذه الايات الكثيرة التى وردت فى هذا الشأن ، ويكاد يتفق اللغويون على أن الحكمة تتكون من عنصرى العلم والعمل فان الحكمة – لغة – (اسم للعلم المتقن والعمل به ، ألا ترى أن ضد السفه ؟ وهو العمل على خلاف موجب العقل ، وضد العلم الجهل) (٣)

ويؤيد هذا قول ديكارت حين يريد أن يميز بين الحكمة بالمعنى الشائع وبالمعنى الذى يقصده هو ما نصه " يقصد

---

(١) سورة الزخرف أية رقم ٦٣ .

(٢) سورة ص اية رقم ٢٠ .

(٣) على بن محمد الجرجانى ، التعريفات ص ٨١ طبعة الحلبى سنة ١٩٣٨ م

بالحكمة التحوط في تدبير الامور فحسب ، بل يقصد منهـــا معرفة كاملة لكل ما يستطيع الانسان أن يعرفه لما لتدبيـــر حصصاته أو لحفظ صحته أو لاستكشاف الفنون جميعا (١)
والواقع أن استقراء مفهوم كلمة حكمة في الاستعمال العربـــى يضع يدنا بالفعل على تنوع كبير في هذا الاستعمال مما منـــح الكلمة مدى واسعا متعدد الارجاء .

فمن الباحثين من يربط الحكمة بالشرائع مثل "التفتازاني " ويعلق بعضهم على ذلك بقوله : " إن هذا لا ينافي مـا ذكروا من أن السالكين بطريق أهل النظر والاستدلالات وطريقة أهل الرياضة والمجاهدات إن اتبعوا ملة نبـــــم

---

(١) د . مراد وهبه ، المعجم الفلسفي طبعة ثالثة ص ١٧٨ نشر دار الثقافة الجديدة ١٩٧٩ م

المتكلمون والصوفيون ، والا فهم الحكماء والمشائيون والاشراقيون ، اذ لا يلزم منه ألا يكون المتكلم والصوفي حكيما ، بل غاية ما يلزم منه الا يكون حكيما مشائيا أو اشراقيا (١) .

وقد فسر بعضهم كلمة " الحكمة " بأنها القرآن الكريم " استنادا على ما يرويه البعض عن الرسول صلى الله عليه وسلم من أنه وصف القرآن الكريم بأنه " حكمة الله عز وجل بين عباده ، فمن تعلم القرآن وعمل به فكأنما أدرجت النبوة بين جنبيه الا انه لا يوحى اليه " (٢) وهذا رأى الزهرى ، وابن المسيب ومجاهد

---

(١) انظر التهانوى / كشاف اصطلاحات الفنون ص ١٣٨ ، ٥٠٠ طبعة ثانية ١٩٦٣م

(٢) راجع د محمد كمال جعفر ، فى الفلسفة مدخل وتاريخ ص١٣ وانظر ايضا ـ التفكير الفلسفى فى الاسلام د ، عبد الحليم محمود ص ١٦٧ نشر دار المعارف سنة ١٩٨٤م بدون تحديد رقم الطبعة

وهناك من يربط الحكمة بالفقه أو الفهم عن الله سبحانه وتعالى ، كما أن هناك من يربطها بالمجال الفكرى العام دون التقيد ضرورة بجانب دينى .

ومن العلماء الاوائل من لاحظ أن العرب تقول : " حكمت الرجل اذا منعته من الشرور والخروج عن الحق ومن هنـــــا أستنبط أن الحكمة جماع العلوم كلها " (١)

والواقع أن القرآن الكريم فى عديد من آياته يبين أن الحكمة " خيـــر لا يوازيه خير " ومن يؤت الحكمة فقـــد أوتى خيرا كثيرا " (٢) وآتاه الله الملك والحكمة (٥) ـ

---

(١) د . محمد كمال جعفر ، فى الفلسفة مدخل وتاريخ ص١٣
(٢) سورة البقرة آية رقم ٢٦٩ جزء من آية
(٣) نفس السورة آية رقم ٢٥١ جزء من اية

وعلى أنه يجب ألا ننسى أن الحكيم والنظرة العربية العامة هو ذلك الانسان الذى أوتى صفاء فى الذهن وسدادا فى الرأى ، ووضوحا فى الرؤية بجعله قادرا على سلوك أقصر الطرق الى الحق والصواب ... وهذه ثمرة طبيعية لخبرته وصفاء قريحته ونبل نفسه وانفتاح بصيرته .

ومن اجل ذلك قيل : زاحم العلماء فان الله يحى القلوب الميتة بالحكم . كما يحى الارض الميتة بوابل المطر . (١)

وهناك تفسير للحكمة يوحد بينها وبين " الفلسفة " ومن قبيل ذلك ما يقدمه ابن سينا فى تعريفه الحكمة اذ يقول " انها صناعة نظر يستفيد منها الانسان تحصيل ما عليه الوجود كله فى نفسه وما عليه الواجب مما ينبغى أن يكسبه -

---

(١) انظر الغزالى / روضة الطالبين ص ٢٣٥ ط أولى نشر دار السعادة سنة ١٩٢٤ م

فعله لتشرف بذلك نفسه ، وتستكمل وتصير عالما معقــو لا مضاهيا للعالم الموجود ، وتستعد للسعادة القصوى بالاخرة وذلك بحسب الطاقة الانسانية " (١)

ويتضح من هذا التعريف شموله واستيعابه للفلسفة فــي أوسع معانيها وبهذا المعنى تكون تأملا عميقا وارتفاعا فــوق مستوى الاحداث الجزئية بحيث يدرك الفيلسوف العلاقـات الدقيقة الكامنة بين الاشياء في شمول وكلية ، ويحاول اعـادة الربط بينها وتصنيفها والصعود منها الى المبادئ ويصل فــي النهاية الى العلل الاولى للاشياء .

والحديث عن الشمول والكلية ، هو ما يسمى بالحديث عن العلم الكلي " وهذا العلم يشكل جوهر الفلسفة باعتبارها

---

(١) ابن سينا / تسع رسائل ـ الرسالة الخامسة " رسالة الطبيعيات " ص ١٠٤ ، ١٠٥ .

علما علما ، لانها بهذا تتميز عن العلوم الاخرى وفلاسفة اليونان على هذا المبدأ بصفة علة " حيث ان الفلسفة تبدأ مع البحوث التى تخص الوجود المحيط بكل شئ والاصول الاخيرة والقيمة العليا " (١)

---

(١) راجع اولف جيجن : المشكلات الكبرى فى الفلسفة اليونانية ترجمة عن الالمانية د / عزت قرنى ص ١٤ نشر دار النهضة ، القاهرة .

المعانى المتداولة لكلمة حكمة :

بالاضافة الى المعانى السابقة قد وردت كلمة الحكمة كثيرا فى اللغة العربية فى الشعر، وفى القرآن الكريم وفى الاحاديث النبوية .

وهى تطلق عند علماء الاسلام ، وفى اللغة العربية علـــى معانى عدة ، يبلغ بها صاحب البحر المحيط تسعة وعشريـــن رأيا ، منها :

الاصابة فى القول والعمل .

ومنها الفهم ومنها الكتابة .

ومنها اصلاح الدين واصلاح الدنيا .

ويذكر صاحب البحر المحيط : أن معانى الكلمة قريب بعضها من بعض ، ما عدا قول " السدى "

- أقول " السدى " في تفسير الحكمة فهو :

أنها النبوة ،ولكن (السدى) لا يستقل بهذا الرأى فقد قاله ابن عباس فيما رواه عنه أبو صالح .

وتوجهه ما قيل في معنى الحكمة ، من أنها : العلم - اللدنى أو من انها : تجريد السر لورود الالهام

والواقع أن معانى هذه الكلمة : تنقسم طبيعيا الى قسمين :

أحدهما : ما يبدو في السلوك الخارجي : من سداد في - الرأى واتزان في التفكير واتجاه في السلوك الى الطريق الاقوم .

والثانى : هو الناحية الاشراقية الالهامية . وهى ناحية باطنية داخلية ، يعلمها صاحبها ويلقنها من يصطفيهم من - خاصة صحبة أو تلاميذ وبهذين المعنيين فسر علماء الاسلام معنى كلمة حكمة في عدة آيات من القرآن الكريم سرت كثيرا في هذا الموضوع .

الفصل الثالث

محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة

حقيقة الروح الاسلامية :

ومما يجب التنبيه اليه هو أنه لا يوجد في الروح الاسلامية ما يقف في طريق الفكر الهادف ، الذي ينشد الحق أنى كان ، ويسعى للاذعان له في أى ميدان ـ تشهد بذلك آيات القرآن الكريم التي مرت في ثنايا هذه الدراسة ، كما يدل على ذلك عرض القرآن لاراء المخالفين عرضا أمينا ، والرد عليها بطريق مختصر مباشر ، لا يستطيع مزيد جدال أو تفاقم خلاف ، بل ينتهي الى اقناع النظرة السليمة التي يهمها وضوح الرؤية ونبل القصد ، وتجنب عورات الشبه ، ومتاهات الريب الهادم الذى يشيع الضعف والتردد في نفس لذة هي أحوج ما تكون الى بناء الفرد القوى الذى تكفل فيه الكفايات الاساسية الثلاث ، كفاية الفكر ، وكفاية القلب أو ـ الوجدان وكفاية العزيمة الممثلة في سمو السلوك .

ومع ذلك وبالرغم من كل ذلك ، فقد وجد الفلاسفه أنفسهم فى موقف يفرض عليهم أن يهيئوا لهذا الفكر " المنتشر اليونانى " المترجم مكانة مقبولة لدى المسلمين .

معرفة المسلمين بالفكر اليونانى :

لا يعنينا هنا أن نتتبع بالتفصيل ظروف اتصال المسلمين بالفلسفة اليونانية سواء كان ذلك عن مدارس حران والرها ونصيبين ، أو عن طريق الترجمات التى قام بها النساطرة ويكفى أن نشير الى مفهوم التسمية التى أطلقها الخليفة المأمون على منظمة أنشأها وسماها " بيت الحكمة " أو الاكاديمية ونعلم أن لفظ حكمة هو الاسم العربى للفلسفة حسبما ورد فى الايات السالفة الذكر .

وقد كشفت الدراسات الحديثة عن حقيقة معرفة العرب للفلسفة اليونانية قبل ذلك بوقت طويل (حتى القرن الاول الهجرى) .

عرف مفكرو الاسلام الفلسفة اليونانية فى مراحلها المتعددة يعرفوا ان هناك فلاسفة قد لا أسموهم أحيانا " بالطبيعيين

الذين أعقبهم السوفسطائيون كما تنبهوا الى الفرق الكبير بين سقراط وأفلاطون من جهة ، وبين من سبقهم من فلاسفة الاغريق ، حيث لاحظوا أنه بوجود هذين الفيلسوفين تخطى الفكر مرحلة جديدة يمكن أن تسمى بحق مرحلة " التصور العقلية "

أما أرسطو فقد تكشف " منطقة " لهؤلاء المفكرين ، وعنوا به عناية فائقة . ولكن الجانب الميتافيزيقي لدى ـ أرسطو لم يصل الى هؤلاء المفكرين خالصا غير مشوب بعناصر داخلية ، بل وصل اليهم محرفا بعض التحريف وحشوها بعناصر من الافلاطونية الحديثة (التي هي احياء المذهب أفلاطون مع اضافة بعض العناصر الغنوصية والصوفية الى جانب أمشاج من اليهودية على يد فيلوطين الاسكندرى وتلامذته) (١)

---

(١) راجع دراسات فلسفية واخلاقية د / محمد كمال جعفر ص ١٦٩ ، ١٧٠

ومن الطبيعي أن تجد الفلسفة اليونانية مقاومة شديدة في المحيط الاسلامي لا باعتبارها تمثل فكرا لحدا فقط ، بل لأنها كانت تمثل روحا مباينة ومغايرة للروح الاسلامية .

ولقد جاهد عشاق الفلسفة هذه في أن يمهدوا لها ارضا ثابته في المجتمع الاسلامي بوسائل كثيرة ، فتارة — يستندون الى احاديث كثيرة تمجد العقل الانساني ، وتدعو الى الاعتداد اليه . وكلها تدور حول الاعتداد على العقل ومكانته السامية ، وبصرف النظر عن صحة هذه الاحاديث أو عدم صحتها ، فان دعوتها الى استعمال العقل واستخدام الفكر ليست دعوة الى الفلسفة اليونانية ، وهذا هو الخلط الشنيع بين مفهوم روح الدين وبين فرض نظام معين للفكر سواء كان يونانيا أو غيره .

ومن هنا فان مشكلة العقل والوحي أو الدين والفلسفة قد فرضت نفسها على المحيط الاسلامي ، وقد حاول المفكرون عملا أن يظهروا توافق المصدرين : مصدر الدين ومصدر العقل في المعرفة والوصول الى الحقيقة — ولكن معظمهم

قد ارتكب هذا الخطأ حينما ظن أن التوفيق بين الدين والعقل يعنى التوفيق بين الاسلام والفلسفة اليونانية .

محاولات التوفيق بين الدين والفلسفة فى الفكر الاسلامى :

كان التوفيق بين الدين والفلسفة الشغل الشاغل لفلاسفة الاسلام ، واتخذت محاولات التوفيق صورا شتى . فمنها ما أولى العناية التامة للتركيز على الغاية وأمثال هؤلاء نشدوا التوفيق فى غاية كل من الاخلاق والدين من حيث سعادة الانسان (١) ومنها ما تناول بالمقارنة العامة الخطوط الاساسية لكل من الدين والفلسفة رغم اختلاف منهجها (٢) وفيها ما صدر على هيئة رسائل .. موجزة تشرح كيف يصل الفكر الحر النزيه الى الحقائق الكبرى التى نادى بها الدين الحق ، من اثبات وجود الله وصفاته وغاية

(١) مثل مسكويه

(٢) مثل ابن رشد

وغاية الحياة فى صورة قريبة المثال بالنسبة للأذهان العامة (١) ومنها ما تبنى الياس بعض المصطلحات والمبادئ الفلسفية ثوبا دينيا كما يظهر ذلك فى نظرية الصدور والفيض المشهورة لدى كل من الفارابى وابن سينا .

ومن أبرز هذه المحاولات على سبيل المثال نرى الفيلسوف القرطبى أبا الوليد بن رشد قد تبنى مبدأ التوفيق بين الدين والفلسفة أو بين الحكمة والشريعة حيث يقول فى معرض الحديث عن ذلك فى كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال (٢) " اذا كان المراد بالفلسفة هو دراسة الموجودات واتخاذها دليلا على صانعها وخالقها .. فمما لا ريب فيه عقلا ان كل دين ينبغى أن يدعو الى جواره فيجعله خير أعوانه ".

---

(١) مثل ابن مسرة فى رسالته

(٢) فصل المقال / ابن رشد ص ١١ ، ١٢ ، ١٣

ونلاحظ أن أبا الوليد يستدل بنفس الايات التي عبر عنها الشرع في دعوته الى اعتبار الموجودات بالعقل وتطلب معرفتها به . نراه يبين في غير ما آية من كتاب الله تبارك وتعالى مثل قوله " فاعتبروا يأولي الابصار " الحشر أيه ٢

وهذا نص على وجوب استعمال القياس العقلي أو العقلي والشرعي معا .

ومثل قوله تعالى (أو لم ينظروا في ملكوت السموات والارض وما خلق الله من شئ ") سورة الاعراف أية ١٨٤ ــ .. الخ هذه الايات الكثيرة الواردة في هذا الشأن .

ثم نراه يقول " واذا تقرر أن الشرع قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها . وكان الاعتبار ليس شيئا أكثر من استنباط المجهول من المعلوم واستخراجه منه وهذا هو القياس .. فواجب ان نجعل نظرنا في الموجودات بالقياس العقلي ثم يبين ان هذا النوع من النظر هو الذي دعا اليه الشرع وحث عليه ــ وهو المسمى برهانا (١)

---

(١) فصل المقال صـ ١٢

واذا كانت هذه الشرائع حقا داعية الى النظر المؤدى الى الى المعرفة الحق فانا معشر المسلمين نعلم على القطع أنه لا يؤدى النظر البرهاني الى مخالفة ما ورد به الشرع ، فان الحق لا يضاد الحق ، بل يوافقه ويشهد له .

ومن أبرز هذه المحاولات ايضا محاولة الكندى فى رسالته الى المعتصم بالله فى ابعاد الاتهام عن الفلسفة والمشتغلين بها وبيان وجه الحاجة اليها ، لكى ينتهى من ذلك الى بيان اتفاق الشريعة والحكمة .

ونستطيع من جانبنا الكشف عن النقاط أو العناصر الموجودة فى رسالة الكندى والتى تمثل كما قلنا موقفه الدفاعى عن الفلسفة ومحاولة التوفيق بينها وبين الدين من هذه النقاط :

١ ـ تعد صناعة الفلسفة التى تعرف بأنها علم الاشياء بحقائقها بقدر طاقة الانسان من اعلى الصناعات الانسانية منزلة وأسماها مرتبة وسبب ذلك أن غرض الفيلسوف فى علمه اصابة الحق وفى عمليه العمل بالحق (١)

(١) رسالة الكندى الى المعتصم بالله فى الفلسفة الاولى ص ٩٧ د . محمد عبد الهادى أبو زيدة .

معنى هذا أن الكندى يدافع عن الاشتغال بالفلسفة أو الحكمة بحيث لا يطعن فيها الطاعنون طالما أن المقصد منها نظريا كان أو عمليا من المقاصد النبيلة .

٢ ـ اذا كان غرض الفيلسوف اصابة الحق ، فاننا لا نجد مطلوباتنا من الحق فيما يقول الكندى من غير علة وعلة وجود كل شئ وثباته ، الحق (١)

ويحاول الكندى توضيح ذلك بقوله ان كل ما له انية له حقيقة ، فالحق اضطرارا موجود اذن لانيات موجودة وأشرف الفلسفة مرتبة : الفلسفة الاولى أعنى علم الحق الاول الذى هو علة كل حق . ولذلك يجب أن يكون الفيلسوف التام الاشرف ، هو المرء المحيط بهذا العلم الاشرف لان علم العلة الاولى أشرف من علم المعلول ، لانا انما نعلم كل واحد من المعلومات علما تاما اذا ـ نحن أحطنا بعلم علته "(٢)

---

(١) السابق ص ٧٩

(٢) السابق ص ٩٧ ـ ١٠١

ونريد الان أن نبين السبب المباشر فى محاولة الكندى رفع الفلسفة الاولى فوق مرتبة غيرها من العلوم .

يمكن القول أن هناك سببان رئيسيان . السبب الاول يكمن فى متابعة الكندى لارسطو فى هذا الجانب .

ـ والسبب الثانى هو انه يحاول التقريب بين الفلسفة الاولى وبين الشريعة ، التى يشتغل بها الفقهاء نظرا لان ـ موضوع الفلسفة الاولى أو الميتافيزيقا يصطبغ بالصبغة الدينية ولا أدل على ذلك من أن فلاسفة العرب . يطلقون علـــى الفلسفة الاولى أو الميتافيزيقا علم الالهيات .

والسبب الاول والثانى يرتبطا بعضهما بالبعض بمعنى ـ أن الفلسفة الاولى أو الالهيات اذا كانت أشرف العلوم عند الفلاسفة ، فان هذا يؤدى بالتالى الى شروعية الفلسفة ـ . والاشتغال بها ، طالما أن موضوع الالهيات الذى يخوض فيه الفلاسفة يتقارب ـ فيما يزعم الكندى ـ مع الموضوعـــات الدينية التى يخوض فيها الفقهاء .

٣ ـ من الاشياء الضرورية والواجبة ألا نذم الذين كانوا أسبـــاب منافعنا البسيطة ، فكيف اذن بهولاء الذين هم أسباب منافعنا

العظيمة الجادة : انهم أفادونا افادات كبيرة . انهم سهلوا لنا الكثير من المطالب الفكرية الخفية - تلك المطالب التي لم يكن باستطاعتنا أن نصل اليها لولا وجودهم وبحثهم عن الحقيقة .

يقول الكندي في ذلك " فينبغي أن يعظم شكرنا للاتين بيسير الحق فضلا عن أن بكثير من الحق ، اذ أشركونا في ثمار فكرهم وسهلوا لنا المطالب الحقية الخفية بما أفادونا من المقدمات المسهلة لنا سبل الحق ، فانهم لو لم يكونوا - لم يجتمع لنا مع شدة البحث في مددنا - كلها هذه الاوائل الحقة التي بها تخرجنا الى الاواخر من مطلوباتنا الخفية ، فان ذلك انما اجتمع في الاعصار السالفة المتقادمة عصرا بعد عصر الى زماننا هذا مع شدة البحث ، ولزوم الدأب وايثار التعب في ذلك " (١)

---

(١) رسالة الكندي الى المعتصم بالله ص ١٠٢

هذا ما يقوله الكندي كي يبرر فكرته ويؤكد لنا أنه من الواجب علينا أن نشكرهم على ما قدموا لنا من العلم المفيد ، لا كان نذمهم — وبعد دفاع الكندي عن الفلسفة في رسالته الى المعتصم بالله في الفلسفة وتقوم بدراستها ، قد أتت بها الرسل نراه يقول "لان في علم الاشياء بحقائقها علم الربوبية وعلم الوحدانية وعلم الفضيلة وجملة علم كل نافع والسبيل اليه والبعد عن كل ضار والاحتراس منه ، واقتناء هذه جميعا هو الذي أتت به الرسل الصادقة عن الله جل ثناؤه — فان الرسل الصادقة صلوات الله عليها انما أتت بالاقرار بربوبية الله وحده ، وبلزوم الفضائل المرتضاة عنده وترك الرذائل المضادة للفضائل في ذواتها وايثارها (١) ".

---

(١) المرجع السابق ص ١٠٤

هذا دفاع من جانب الكندى عن ضرورة الاشتغال بالفلسفة وفيه ايضا بيان بأن الدين ليس على خلاف مع الفلسفة .

ولكن علينا أن نتساءل مع الكندى : هل طريق الفلسفة هو نفسه طريق الدين ؟ بمعنى هل الطريق الذى يسير فيه الفلاسفة هو نفسه الطريق الذى يسلكه الانبياء ؟ أم أن هناك فرقا بين العلم الالهى من جهة وبين الفلسفة من جهة اخرى ؟

فى الواقع نجد الكندى يطلعنا على فرق جوهرى بين الفلسفة وبين الدين وذلك واضح فى رسالة الكندى " فى كمية كتب أرسطو وما يحتاج اليه فى تحصيل الفلسفة "نجده بعد بيانه لفروع العلوم الفلسفية على النحو الذى يجده عند أرسطو ، يتحدث عن علوم الهية ، أى علوم الانبياء التى لا تأتى — فيما يقول — عن طريق التحصيل والاكتساب ، بل عن

طريق الالهام الالهي ومعنى هذا أن هناك فرقا جوهريا ينبهنا اليه الكندى بين علوم الانبياء وعلوم الفلاسفة سواء تمثل — هذا الفرق في الطرق الى كل منهما أو في المصدر الذى — يتلقى فيه كل من الفلاسفة أو الانبياء علومهم .

ونوضح ذلك بالقول بأن الكندى يذهب الى أن علوم الرسل تكون بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية ولا زمان . بل ان هذه العلوم تكون بارادة الله تعالى عن طريق تطهير النفس وانارتها للحق بتأييده وتسديده والهامه .

هذه العلوم تعد — فيما يرى الكندى — خاصة بالرسل دون غيرهم من الفلاسفة الذين تجيء علومهم عن طريق — الاكتساب والتدريب والتجربة وطول البحث واتباع مبادىء منطقية ورياضية وما شابه ذلك من طرق تعد كسبية وتأتى خلال الزمان "(١)

---

(١) الكندى رسالة في كمية كتب أرسطوطاليس ص ٣٧٢

ويحاول الكندى ضرب بعض الامثلة لتوضيح مقصوده ،وهو ان ما يأتى به الرسول عن طريق الوحى ،لا يتأتى للفيلسوف .قد لا نجد عنده اجابات عن مسائل أجاب عنها الرسل فى ايجاز واحاطة شاملة .

ثم يضرب مثالا لذلك باجابة الرسول صلى الله عليه وسلم عن الذين سألوه : من يحيى العظام وهى رميم ؟

والمتأمل فيما أورده الكندى فى هذا المجال ، يجد أن قدم لنا تفسيرا حاول فيه بيان الخصائص التى تمتاز بها العلوم الالهية والتى لا نجدها متمثلة فى علوم الفلاسفة ، أى تلك العلوم البشرية الانسانية .

يقول الكندى فى ذلك " فانه ان تدبر متدبر جوابات الرسل فيما سئلوا عنه من الامور الخفية الحقية التى اذا قصد الفيلسوف الجواب فيها بجهد حيلته التى أكسبته عليها الطويل الدؤوب فى البحث والتروض ، ما نجده اتى بمثلها

فى الوجازة والبيان وقرب السهل والاحاطة بالمطلوب ، كجواب النبى صلى الله عليه وسلم فيما سأله المشركون عنه مما علمه الله ، اذ هو بكل شىء عليم .. اذ تقول له وهى طائفة ظانة أنه لا يأتى بجواب فيما قصد به بالسؤال عنه .

يامحمد " من يحيى العظام وهى رميم " ؟ فأوحى اليه الواحد الحق جل ثناؤه (قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم) فأى دليل فى العقول النيرة الصافية أبين وأوجز من أنه اذا كانت العظام ، بل ان لم تكن ، فممكن اذا بطلت بعد أن كانت وصارت رميما) أن تكون أيضا ، فان جمع المتفرق أسهل من صنعه عن أيس أى عدم ولكن ذلك عند ربهم فواحد ، لا أشد ولا أضعف ، فان القوة التى أبدعت ممكن أن تنشىء ما أدثرت ، وكونها بعد أن لم تكن موجودة للحس فضلا عن العقل ، فان السائل عن هذه المسألة الكافر بقدرة الله جل وتعالى مقر أنه كان بعد أن لم

يكن بعظمه لم يكن هو معدوم ، نعظمه كان اضطرارا بعد أن يكن فلعادتها واحياؤها كذلك أيضا ، فأنهـا موجودة حية بعد أن لم تكن حية فممكن ايضا ان تصير حية بعد اذ هي لا حيه — ثم بين أن كون الشئ من نقيضه موجود . اذ قال (الذى جعل لكم من الشجر الاخضر نارا) فاذا أنتم منه توقدون) فجعل من لا نار نارا ، أو من لا حار حارا ، فاذن الشئ يكون من نقيضه اضرارا (١)

ومن هنا نجد الكندى حريصا على التنبيه الى ما تتميز به علوم الانبياء عن علوم الفلاسفة . دليل هذا قوله : فأى بشر يقدر بفلسفة البشر أن يجمع فى قول بقدر حروف هذه الايات ما جمع الله جل وتعالى الى رسوله صلى الله عليه وسلم من ايضاح أن العظام تجئ بعد أن تصير رميما وان قدرته تخلق مثل السموات والارض وان الشئ يكون من نقيضه .

(١) الكندى رسالة فى كمية كتب أرسطو ص ٣٧٣ — ٣٧٤

كلت عن مثل ذلك الالسن المنطقية المتخيلة وقصرت عن مثله نهايات البشروجبت عنه العقول الجزئية (١) واذا كان لنا من كلمة نقولها على سبيل التقييم للكندى وغيره من فلاسفة الاسلام فى محاولة التوفيق بين الدين والفلسفة ـ نقول ان هناك فروق فى هذه الفروق ما يشعرنا باختلاف طريق الدين عن طريق الفلسفة ، فانها مع ذلك لاتؤدى الى استبعاد محاولة التوفيق بين الفلسفة والدين ولكن مع مراعاة قداسة الدين ويقينه فى مسائل لا يمكن للفلسفة البت فيها أبدا مثل الخوض فى مسائل الدين وأوامره ونواهيه ويمكن القول فى الغيبيات التى يحدثنا عنها الوحى المعصوم بالقول الفصل .

ونريد الان ان نخوض فى أعماق الفلاسفة المسلمين كنماذج مشرقة فى حقل الفلسفة الاسلامية حتى يتسنى لنا معرفة الفلسفة الاسلامية فى شتى مسائلها من خلال مايمثلونها أوشاهير أعلامها حتى تتضح الصورة كامله ويصبح عندنا فكرة مكتملة عن الفلسفة الاسلامية .

---

(١) السابق ص ٣٧٦

الفصل الرابع

الفلاسفة المسلمون

أولا : الكندى

ثانيا : الفارابى

ثالثا : الأمام الغزالى

أولا :
الكندى (١٨٥هـ - ٢٥٢هـ) هو أبو يوسف بن يعقوب بن اسحاق الكندى وقد أطلق عليه المؤرخون اسم " فيلسوف العرب " لانه من أصل عربى صميم) على خلاف غيره من الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا .

وكان قد نشأ فى بيت مجد وعلم ، اذ كان أبوه أميرا للكوفة فى أيام المهدى والرشيد - وقد أتاه فى البصرة ثم انتقل الى بغداد ، وخدم الملوك وكان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم .

وكان الكندى أقرب الى أراء المعتزلة وقد حاول التوفيق .

---

(١) د /محمود قاسم / نصوص مختارة من الفلسفة الاسلامية ص ٥٦

بين الدين والفلسفة اليونانية وقد ورد من هذا التوفيق في الصفحات السابقة .

وكان للكندي تقدير عظيم عند العلماء والامراء وكان رجلا منصرفا الى جد الحياة ، عاكفا على الحكمة ، ينظر فيها التماسا لكمال نفسه ، وكان هادئا في حياته ، آخذا بأسباب الاقتصاد والنظام أو سياسة النفس ومجاهدة شهواتها

وقد وقف جد الكندي " الاشعث بن قيس " يتحدث عن مآثر قومه وفعالهم في الجاهلية امام كسرى فقال :

لقد علمت العرب أنا نقاتل عديدها الاكثر ، وقديم زحفها الاكبر ، وانا غياث اللزبات فقالوا : لم يا أخا كندة ؟ قال : لانا ورثنا ملك كندة : فاستظللنا بأفيائه وتقلدنا منكبه الاعظم وتوسطنا بحبوحة الاكرم .

والاشعث بن قيس هذا أول من أسلم من أجداد الكندي (١)

(١) د /عبد الحليم محمود / التفكير الفلسفي في الاسلام — ص ٢٠٧ — ٢٠٨

يقول صاحب تاريخ بغداد عنه :

" قدم على رسول الله صلى الله عليه وسلم في وفد كندة " .

ويعد فيمن نزل الكوفة من الصحابة .

وله عن النبي صلى الله عليه وسلم رواية .

وقد شهد مع " سعد بن أبي وقاص " قتال الفرس بالعراق

وكان على راية كندة يوم صفين مع " على بن أبي طالب "

وحضر قتال الخوارج بالنهروان .

وورد المدائن ، ثم عاد الكوفة فأقام بها حتى مات في الوقت

الذى صالح فيه " الحسن بن على " ، " معاوية بن أبي سفيان " ، وصلى عليه الحسن .

وتوفى وهو في عمر ثلاث وستين سنة .

نشأته وثقافته :

ولد الكندى في أواخر حياة أبيه ، وتوفى والده وهو لم

يبلغ سن الشباب بعد " فنشأ في الكوفة في أعقاب ترات من السؤدد ومن الغنى وفي حضن اليتم وظل الجاه الزائل (١)

وكانت بغداد اذ ذاك في عز وازدهار ، ثقافة وحضارة وثراء ، لذلك كانت تتطلع اليها أنظار من يطمحون الى نباهة الذكر ، بالعلم أو بالثراء أو بالجاه والحظوة لدى الخلفاء.

وكان من الطبيعي أن ينتقل الكندي من الكوفة الى بغداد ، وفي بغداد اشتغل كما يقول " ابن نباته " بعلم الادب ، ثم بعلوم الفلسفة جميعها فأتقنها ، ولم تكن نفسه الطلعة لتكتفي بميدان واحد من ميادين العلم أو تقتصر على لغة واحدة فأخذ يتعلم من اللغات والشبع طموحة العلمي .

وقد حدثنا المؤرخون عنه : بأنه كان من أبرع التراجمة . ويحدثنا صاحب أخبار الحكماء بأنه :

السابق ص ٢١٠

" مما اشتهر من كتب بطليموس وخرج الى العربية كتـــــاب " الـجغرافيا فى المعمور من الارض " وهذا الكتاب نقله الكندى الى العربية نقلا جيدا ، ويوجد سريانيا ولكن بعض النـــاس يتشكك فى معرفة الكندى للغات أخرى غير العربية .

غير أن هناك نصا نقله صاحب كتاب الفهرست عن الكندى ربما كان حاسما لهذا النزاع :

قال الكندى " لا أعلم كتابة تحتمل من تحليل حروفها وتدقيقها ما تحتمل الكتابة العربية ، ويمكن فيها من السرعة ، ما لا يمكن فى غيرها من اللغات (١)

هذا النص لا يقوله الا من عرف عدة لغات .

درس الكندى ، الفلسفة اليونانية ، والفلسفة الفارسية ، والفلسفة الهندسية ودرس الهندسة والطب والجغرافيا والموسيقى .

---

(١) السابق ص ٢١٠

ولم يكد يترك مجالا من المجالات العلمية ، الا وقد ألف فيه حتى لقد قدر ابن النديم أن تصانيفه : تبلغ حوالي مائتين وثمانية وثلاثين كتابا ورسالة .

ويقسم " ابن النديم " هذه الكتب الى أنواع بحسب موضوعاتها فيقول :

١ ـ كتبه فى الفلسفة .
٢ ـ كتبه المنطقية .
٣ ـ كتبه فى الحسابيات .
٤ ـ كتبه فى الكريات .
٥ ـ كتبه فى الموسيقيات .
٦ ـ كتبه فى النجوميات .
٧ ـ كتبه فى الهندسيات .
٨ ـ الفلكيات .
٩ ـ الطبيات
١٠ ـ الاحكاميات

١١ ـ الجدليات .

١٢) النفسيات

١٣ ـ السياسيات

١٤ ـ الاحداثيات

١٥ ـ الابعاديات

١٦ ـ كتبه التقدميات

١٧ ـ كتبه الالهيات (١)

ويقول أيضا " وقد يقع في تعديل كتب الكندى خلاف بين المؤرخين بالزيادة والنقص ، ولكنهم متفقون على أن له في أكثر العلوم مؤلفات من المصنفات الطوال والرسائل القصار

والكندى كرجل فيلسوف مسلم نراه مارس كثير من التجارب العلمية التى تثبت للفيلسوف قيمته العلمية وإصالته المعرفيه في ميدان التجربة . نراه يعرف الموسيقى ويمزجها بالطب في أمر العلاج وهناك حكاية طريفة تثبت جدارة الكندى ـ

(١) التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٢١٠

فى مسرح الموسيقى وعلم الطب يدوى لنا صاحب " أخبار الحكماء " أنه كان فى جوار الكندى رجل من كبار التجار وكان له ابن هو الذى يحول أمر تجارته و بيعه وشرائه هذا الرجل هو من كبار التجار كان دائما يستهزىء بالكندى ــ ويحاول تنغيص حياته بالتكفير والاغراء به ففجأة عرض لابنــــه سكته ، فورد عليه ما أذهله وبقى لا يدرى ما الذى له فــــى أيدى الناس وما لهم عليه رد على ذلك قلقه على ابنه وجزعه عليه ، فلم يدع فى البلد يتطببها الا وأتى اليه وأخذ بمشورتـــه فى أمر العلاج وكرر مثل هذه المحاولات مع الطب كثيرا ، ولسوء الحظ لم يجبه كثير من الاطباء فى محاولة شفاء ابنه ــ وذلك لكبر العلة وخطرها ،

من هنا قيل له انت فى جوار فيلسوف زمانه ، وأعلم الناس بعلاج هذه العلة فلو قصدته لوجدت عنده علاج ابنك ــ فدعته الضرورة رغم سخريته من الكندى الى أن يحمــل

اليه وتوسط له ببعض اخوانه فأجاب الكندى وصار معه الى منزل التاجر ، فلما رأى ابنه ، وأخذ مجسه ـ أمر بأن يحضر اليه مع تلامذته فى علم "الموسيقى" ثم أمر الكندى لأربعة ممن يجيد الضرب على العود ويعرف الطرائق المحزنة والمزعجة والمقوية للنفوس وللقلوب ، ثم أمرهم بعد ذلك بأن يضربوا ـ عند رأسه ، وأن يأخذوا فى طريقه أوقفهم عليها ، وأراهم مواقع النغم بها من أصابعهم على "الدساتين" ونقلها ، فلم يزالوا يضربون فى تلك الطريقة و "الكندى" أخذ مجس الغلام وهو فى خلال ذلك يمتد نفسه ، ويقوى نبضه ، ويراجع اليه نفسه شيئا بعد الشئ ، الى أن تحرك ، ثم جلس وتكلم وأولئك يضربون فى تلك الطريقة دائما لا يفترون .

فقال الكندى لابيه سل ابنك عن أمور تجارتك مالك وما عليك فجعل الرجل يسأل ابنه وهو يخبره ، ويكتب شيئا بعد شئ ـ فلما أتى على جميع ما يحتاج ، غفل الضاربون عن تلك

الطريقة التي كانوا يضربونها ونتروا ، فعاد الصبي الى الحال الاولى وغشى عليه ، فسأله أبوه أن يكرهم بمعاودة ما كانوا يضربون به فقال الكندى :

هيهات ، انما كانت صبابة قد بقية من عمره ولا يمكن فيها ما جرى ولا سبيل لاحد من البشر الى الزيادة في مدة من قد انقطعت مدته . اذ قد لستوفى العطية والقسم الذى قسم الله له " (١)

نظرية المعرفة عند الكندى :

تختلف معرفة الانسان من ناحية آلاتها ومن ناحية قيمتها وثباتها ، ومن ناحية فرديتها وعمومها وشمولها ومن ناحية مصدرها ، فنجد مثلا لها ثلاث وسائل كلها في غاية الاهمية .

---

(١) التفكير الفلسفي في الاسلام ص ١١١ ــ ١١٢

ولا يمكن الاستغناء عن وسيلة منها :

الاولى : الادراك الحسى :

يقول الكندى مخبرا عن الحواس ودورها فى حقل المعرفة
" تحدث المعرفة بالحواس عند مباشرة الحس محسوسه . .
وهى تحدث عن هذه المباشرة بلا زمان ولا مئونة "

وهذه المعرفة غير ثابتة ، ذلك أن المحس غير ثابت ،
لانه فى صيرورة دائمة ، انه يتبدل فى كل لحظة ، انه باستمرار
متبدل " بأحد أنواع الحركات " وتفاضل الكمية فيه بالاكثر
والاقل ، والتساوى وغير التساوى وتغاير الكيفية فيه بالشبيه
والاشد والاضعف ، فهو الدهر فى زوال دائم وتبدل غير
منفصل .

هذه المعرفة التى يباشرها الحس تنتقل منه الى المصورة
الى الحافظة والمحس يتمثل ويتصور فى نفس الانسان ، غلسه

صورة موجودة في النفس وهو دائم ذو طبيعة مادية .

فالحس أبدا جرم ، وبالجرم .

هذا النوع من المعرفة لا يصور تصويرا دقيقا ما هية الاشياء

انه قريب من الحامل جدا ، لمعرفته بالحس ومباشرة الحس

اياه ، ولكنه أبعد ما يكون عن تصور الطبيعة على حقيقتها .

الوسيلة الثانية : الادراك العقلي :

يذهب الكندي الى أن معارفنا اما أن تكون حسية مثلما ذكرنا في الوسيلة الاولى واما ان تكون عقلية ، وعنده يجعل وظيفة الحواس تنحصر في ادراك الجزئي أو الصورة المادية ، على حين أن العقل يدرك الكلي ويدرك الانواع والاجناس ، أي الصورة العقلية . وكما أن المحسوس في النفس هو الحس فكذلك المعقول هو والعقل شيء واحد (١)

(١) دي بعد / تاريخ الفلسفة في الاسلام ص ١٨٥ ترجمة د . محمد عبد الهادي أبو ريده .

من هنا نفهم أن الاشياء عند الكندي اما كليـــة ، واما كلية .

والكلي هو الاجناس للانواع ، والانواع للاشخاص .

والجزئي هو الاشخاص للانواع .

والادراك الحسي : هو جزئي باستمرار .

أما الادراك العقلي أي أدراك الاجناس والانواع ، فانـــه غير واقع تحت الحواس ، وليس موجودا وجودا حسيا ، ـ وانما ادراكه يكون بوساطة قـــوة من قوى النفس التامة ـ وتكون حينئذ مسماة " بالعقل الانساني " .

وهذا النمط من المعرفة ليس متمثلا للنفس ، وليس له صورة تحتفظ بها الحافظة ـ ذلك أن الذي يتمثل ـ للنفس انما هو الحس والادراك الكلي : انما هو تجريـــد وطرح للاعراض الزائلة المختلفة المتغيرة ، واستبقاء للمشترك العام .

فحينما ندرك معنى الانسانية ، فان ذلك بتجريدها عن اللون مثلا ، وعن الطول والقصر وعن السمنة والنحافة ، ـ ويبقى هذا التجريد : الحيوانية والناطقية ، وهما : القدر المشترك العام بين جميع أفراد الانسان ؛

ومن هنا تظهر لأول مرة نظرية الادراك العقلى فى الصورة التى ظلت عليها تتبوأ مكانا عظيما عند فلاسفة الاسلام الذين جاءوا بعد الكندى ، من غير أن ينالها تغيير كبير ، وهذه الوسيلة أو النظرية من المميزات التى تتميز بها الفلسفة الاسلامية فى طول مجرى تاريخها ٠

والكندى يقسم العقل أربعة أقسام

١ ـ العقل بالفعل : وهو علة جميع العقول والمعقولات وهو عند الكندى الله أو العقل الاول ٠

٢ ـ العقل الذى هو فى نفس الانسان بالقوة ٠

٣ـ العقل بالعادة وهو الذي في النفس بالفعل وتستطيع استعماله في أي وقت مثل قوة الكتابة في الكاتب .

٤ ـ عقل بالفعل وهو العقل الذي به تظهر النفس ما هو فيها بالفعل .

والعقل الاخير يبدو أنه عند الكندي ، فعل الانسان ذاته ، أما اخراج القوة الى المادة أو خروج العقل من القوة الى الفعل فيرى أنه من فعل العلة الاولى أعني العقل الذي هو بالفعل دائما .

فالعقل الذي يخرج من القوة الى الفعل هبة من الله ولذلك فان العقل الثالث يسمى بالعقل المستفاد .

وهذا الرأي الذي قال به القدماء ، وهو أن كل ما نعرفه عن الموجودات آت من مصدر خارج عنا ، تغلغل في ثنايا الفلسفة العربية في صورة العقل المستفاد ثم سرى الى الفلسفة

المسيحية ، فير أن هذا الرأى يكاد يكون صحيحا ـ فيما يتعلق بهذه الفلسفة ، لان العقل الفعال الذى أوجد ما فى الحقيقة أرسطو كما صوره علماء المذهب الافلاطونى الجديد .

على أن الانسان قد جعل الالهة الفضل فى أحسن ما عنده ـ ومتكلموا الاسلام كانوا ينسبون أفعالنا الخلقية الى الله بلا واسطة ولا سيما أهل السنة حيث قالوا بأن الاعمال كلها مخلوقة لله ، وأنه فير ظالم .

وأما المعتزلة فانهم يقولون ان الانسان خالق لافعاله خيرها وشرها ، وهو يثاب ويعاقب على ذلك .

أما الفلاسفة فالعلم عندهم أعظم قدرا من العمل ، ولما كان العمل متعلقا بالعالم المحسوس الادنى ، فقد جاز أن يكون من كسب الانسان ، أما علمه الاسمى أو العقل المحض فهو فيض من العالم العلوى ، أى من جانب لله (١)

(١) السابق ص ١٨٦

ونظرية العقل هذه نظرية معقدة وغامضة ،كثر فيها النزاع وتحدث فيها أرسطو ايضا وذكر أن العقل عنده :- عقل منفعل ، وعقل فعال ، عقل بالملكة .... ؟

٣ - الادراك الاشراقي :

تتأتى المعرفة عن طريق الحس فيرى أن من يقتصر على الحس - فيما يرى الكندي يبتعد عن المعرفة الحقيقية للمهايا

وتتأتى المعرفة ايضا عن طريق العقل وهي فيما يرى الكندي الطريق لمعرفة الاجناس والانواع .

وكثيرا من الفلاسفة : من يقتصر في تحديد آلات المعرفة على هذين الطريقين - لذا الكندي فانه يرى أن هناك طريقا آخر للمعرفة يدعى " الطريق الاشراقي " مثله في ذلك مثل الفلاسفة الاشراقيين .

وهو فى ذروته العليا – خاص بمن يصطفيهم الله للنبوة والرسالة .

وهؤلاء الذين اصطفاهم الله فلعلمهم خصائص تبعدهم عن العلم الكسبى انه " بلا طلب ولا تكلف ولا بحيلة بشرية . ولا زمان .. انه بلا طلب . ولا تكلف ولا بحث ولا بحيلة الرياضيات والمنطق ولا بالزمان .

بل مع ارادته تعالى .

بتطهير انفسهم وانارتها للحق بتأييده وتسديده . والهامه ورسالاته . فان هذا العلم : خاص بالرسل . صلوات الله عليهم . دون البشر وأحد خوالجهم العجيبة لغنى أياتهم الفاصلة لهم من غير البشر .

تستعين العقول أن ذلك من عند الله . جل وتعالى . اذ هو موجود عندما عجزت البشرية بطبعها عن مثله ؟ فان.

ذلك فوق طبعها وجبلتها ، فتخضع له بالطاعة والانقياد وتنعقد فطرها فيه على التصديق بما أتت به الرسل عليهم السلام .

ويستمر الكندى فى توضيح الفروق بين العلم الكسبى — والعلم الالهى فيقول :

فانه ان تدبر متدبر جوابات الرسل ، فيما سئلوا عنه من الامور الحقية الخفية التى اذا قصد الفيلسوف الجواب — فيها ، يجهد حيلته التى أكسبته علمها ، لطول الدؤوب — فى البحث والتروى ما نجده أتى بمثلها فى الاجازة والبيان وقرب السبيل والاحاطة بالمطلوب . وقد ذكرنا مثل هذا — ونحن بصدد توفيق الكندى بين الفلسفة والدين ولسنا بحاجة الى ذكر ما سبق حتى لا نقع فى التكرار الممل .

هذا الطريق من طرق المعرفة اذا كان خاصا بمن — يصطفيهم الله فان فى افراد البشر من يصل الى مراتب

العلوم النبوية .

وقد ترك الكندى رسالة فى " القول فى النفس " وذكر انه اختصرها من كتاب " أرسطو " و " أفلاطون " وسائر الفلاسفة .

وفى هذه الرسالة متناثرات تنسب الى أفلاطون والى فيثاغورث تبين فكرة الادراك الاشراقى والسبيل اليه .

ومما لا شك فيه انها تعبر عن رأى الكندى .

وتركز هذه الاراء على أن النفس بسيطة ذات شرف وكمال ، عظيمة الشأن ولكنها احيانا ، بل فى أغلب الاحايين تكون صدئة .
ومثلها كمثل المرآة " فاذا كانت صدئة ، ولم يتبين صورة شئ فيها بته ، فاذا زال عنها الصدأ ، ظهرت وتبينت فيهـــــا جميع الصور ، كذلك النفس العقلية : اذا كانت صدئة دنسه كانت فى غاية الجهل ، ولم يظهر فيها صور المعلومات :
والسبيل الى صقلها معروف :

• ان النفس ، اذا كانت وهى مرتبطة بالبدن تاركة للشهوات متطهرة من الادناس كثيرة البحث والنظر فى معرفة حقائق الاشياء انصقلت صقالة ظاهرة ، واستنارت بقبس من نور البارى ، بسبب ذلك الصقال الذى اكتسبته من التطهر ، فحينئذ يظهر فيها صور الاشياء كلها ومعرفتها كما يظهر صور خيالات سائر الاشياء المحسوسة فى المرآة اذا كانت صقيلة •

واذا بلغت هذه النفس مبلغا فى الطهارة ، رأت فى النوم عجائب من الاحلام بخاطبتها الانفس التى قد فارقت وأفاض عليها البارى من نور رحمته فتلتذ حينئذ لذة دائمة فوق لذة تكون بالمطعم والمشرب ، والنكاح والسماع لان هذه لذات حسية دنسة تعقب الاذى وتلك لذة الهية روحانية ملكوتية تعقب الشرف الاعظم •

والشقي المغرور الجاهل : من رضي لنفسه بلذات الحس وكانت هي أكثر أغراضه ومنتهى غايته " (١)

وهذه " الانفس لا تنام مطلقا ، لانها في وقت النوم تترك استعمار الحواس فتعلم كل ما في العلم وكل ظاهر وخفي .

ولكما ازدادت صقالا ، ظهر لها وفيها معرفة الاشيا" .

ويقول الدكتور عبد الحليم محمود في كتابه التفكير الفلسفي " واذا كنا نعتقد ان الكندي يرى ذلك كلــه منسجما فيه

---

(١) نحن مدينون في اتجاه بحثنا عن الكندي الى الاستاذ الدكتور عبد الحليم محمود في كتابه التفكير الفلسفي في الاسلام والى الاستاذ الفاضل د . عبد الهادي أبو ريده في كتابه تاريخ الفلسفة في الاسلام .

مع " أفلاطون وفيثاغورث " .

وأننا نعتقد أنه حاول أن يصل الى المعرفة عن هذا الطريق . وخلفه فى ذلك شرح " ابن سينا " الذى أثر هذا الطريق . ولكنه لم يأخذ فيه واستمر الكندى فيما نرى فيلسوفا عقليا طيلة حياته .

العالم حادث عند الكندي :

يرتبط البحث في قدم العالم وحدوثه بالبحث في الادلة على وجود الله نقول هذا لأننا اذا نظرنا بصفة خاصة الى موقف الغزالي في كتابه تهافت الفلاسفة ، فهو قد رأى أن الفلاسفة اذا كانوا قد ذهبوا الى ان العالم قديم ، فإن هذا يؤدي الى القول بأنه لا يكون فعلا لله ، لان الفعل عبارة عن الاحداث .

فاذا كان الفلاسفة قد قالوا بقدم العالم ومع ذلك ذهبوا الى الاستدلال على وجود الله فان موقفهم كما يرى الغزالي يعد موقفا متناقضا .

فهو يقول " ان معنى الفعل اخراج الشيء من العدم الى الوجود باحداثه ، وذلك لا يتصور في القديم ، اذ الموجود لا يمكن ايجاده فان شرط الفعل ان يكون حادثا والعالم قديم عندهم ، فكيف يكون فعلا لله .

ومن هنا يكون الله عندهم ليس فاعلا على وجه التحقيق ولا العالم من فعله وانما اطلاق الاسم مجاز عندهم لا تحقيق له (١)

وبالتالى مذهب الفلاسفة – فيما يرى الغزالى – لا يلحق بفرقة أهل الحق التى ترى أن العالم حادث لا يوجد من نفسه ، فافتقر الى صانع . وهذا هو المذهب الصحيح .

ويمكن بأن الكندى ممن انتمى الى مذهب أهل الحق لانه قال بحدوث العالم ليس هذا فحسب بل نراه هنا من الفلاسفة المفكرين الذين ربطوا بين القول بحدوث العالم وبين القول بوجود الله ، بحيث أن التسليم بحدوث العالم تؤدى الى محالة الى التسليم بوجود الله ، والعكس عنده صحيح ايضا ، أى أن التسليم بوجود علة خالقة للكون ، يؤدى الى التسليم بحدوث العالم .

١- راجع الغزالى : تهافت الفلاسفة ص ١٢٨

ومن هنا فان البحث فى حدوث العالم عند الكندى يرتبط تماما بتدليله على وجود الله . أى أن العالم عنده اذا كان حادثا ، فان هذا الحادث لابد له من علة أحدثته وأظهرته فى الوجود وهذه العلة هى الله .

ونرى الكندى يهتم اهتماما بالغا باثبات أن العالم بجميع عناصره التى هى : الجرم - والزمان - والحركة - متناه

هذه الفكرة كانها مركز الدائرة أو الأساس الأصيل الذى بنى عليه الكندى رأيه اثبات حدوث العالم وبالتالى اثبات المحدث .

ونرى الكندى يتحدث عن اثبات حدوث العالم بهذه الكيفية - يبدأ بمقدمات بديهية يبنى عليها برهانه من هذه المقدمات ما يلى :

ا ـ كل الاجرام التي ليس منها شيء أعظم من شيء متساوية

ب ـ والمتساوية المتجانسة ، أبعاد ما بين نهاياتها واحدة بالفعل وبالقوة .

جـ ـ وذو النهاية : ليس لا نهاية له .

د ـ وكل الاجرام المتساوية ، اذا زيد على واحد منها جرم كان أعظمها ، وكان أعظم مما كان من قبل أن يزاد عليه ذلك الجرم .

هـ ـ وكل جرمين متناهي العظم : اذا جمعا كان الجرم الكائن منهما متناهي العظم .

وبعد هذه المقدمات البديهية ، يأخذ الكندي في الاستدلال ، فيفترض خلافا لما يعتقد أن هناك جرما لا نهاية له ، ثم يسوق الدليل على نقض هذه القضية بابطال النتائج التي تترتب عليها .

فان كان جرم لا نهاية له : فانه اذا فصل منه جسم متناهي العظم ، فان الباقي : اما أن يكون متناهي العظم واما لا متناهي العظم .

فان كان الباقي متناهي العظم ، اذا زيد عليه المفصول منه المتناهي العظم كان الجرم الكائن عنهما متناهي العظم ، وهذا احق ، وهو خلاف المفروض وان كان الباقي لا متناهي العظم ، فانه اذا زيد عليه المفصول منه صار أعظم مما كان قبل أن يزاد عليه أو مساويا له .

فان كان أعظم مما كان فقد صار ما لا نهاية له أعظم مما لا نهاية له ، وهذا باطل .

وان كان ليس بأعظم مما كان قبل أن يزاد عليه ، فقد زيد على جرم جرم فلم يزد شيئا ، ومعنى ذلك أن الكل يساوى الجزء وهذا باطل فقد تبين اذن : انه لا يمكن ان يكون

جرم لا نهاية له .

وهذا الدليل ، اذ كنا قد أثبتناه في الجرم ، فليس معنى ذلك أنه خاص به ، أنه يصدق على كل ما يمكن أن يقال فيه : انه لامتناه في عالمنا هذا كالزمان ، والحركة ، والمكان — واذا كان الزمان متناهيا ، فالجرم بالضطرار له مبدأ . (١)

على أنه لا جرم بلا زمان ولا زمان بلا حركة .

— والواقع ان الجرم ، والحركة والزمان فيما يرى الكندي متلازمة ، ذلك أن الجرم جوهر ذو أبعاد ثلاثة : أعني طولا وعرضا وعمقا فهو اذن مركب والتركيب حركة والحركة اذن انما هي حركة الجرم فان كان جرم كانت حركة ، وان لم يكن جرم لم تكن حركة .

أدلة الكندي على وجود الله :

نعرف مما تقدم أن العالم حادث عند الكندي ويعتبر بهذا

---

(١) التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٢٢٤ ، ٢٢٥

خارج عن الفلاسفة الذين كفرهم الامام الغزالى لقولهم بقدم العالم ، وعدم علم الله بالجزئيات ، والبعث الروحانى فقط .

تلك قضية " اثبات حدوث العالم " أثبتها الكندى ـ بالاستدلال العقلى وبمجرد اثباتها يثبت ما يلزمها وهو اثبات المحدث وهذا الدليل يستند الى تضايف لفظى المحدث والمحدث . يقول الكندى فى رسالته فى وحدانية الله وتناهى جرم العالم " ولهو ممكنا أن يكون جرم بلا مدة فانية الجرم ليست لا نهاية لها ، وانية الجرم متناهية ، فيمتنع أن يكون جرم لم يزل ، فالجرم اذن محدث اضطرارا والمحدث محدث المحدث والمحدث والمحدث من المضاف فالكل محدث محدث اضطرارا عن ليس " (١)

(١) عن ليس أى عدم العدم راجع ص ٢٠٦ ، ٢٠٧ ـ تقدم تقدير أبو ريدة لهذه الرسالة

والكندى لهذا دليل يحاول التوصل اليه بملاحظته أن ــ هذا العالم سواء ما كان منه سماويا أو أرضيا ، تعتريه الكثرة ويجد مركبا ، لذ كانت هذه الاشياء تعد أشياء عارضة فى هذا العالم أى ليست جوهرية وذاتية خارجة عن العالم ، وهذه العلة هى الذات الالهية الواحدة غير المتكثرة .

يقول الكندى فى رسالته " فى وحدانية الله وتناهى جرم ــ العالم " فاذن ليس كثيرا بل واحد غير متكثر سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا لا يشبه خلقه ، لان الكثرة فى كل الخلق موجودة ، وليست فيه ... ولانه دائم وهـــــو غير ذاتين ... " (١)

فى الواقع لذا بحثنا جيدا فى رسائل الكندى المختلفة نجده فى كثير من المواضع أولى مسألة وجود الله عناية فائقة واهتم ــ

(١) السابق ص ٢٠٧

بالتدليل على وجوده وان كان لم يخصص لذلك مباحث مستقلة وتركها متناثرة في كثير من رسائله .

فاذا رجعنا مثلا الى رسالته " في حدود الاشياء ورسومها " نجده يشير الى فكرة المشابهة أو التمثيل بين النفس في البدن وبين الله بالنسبة للكون أو العالم كله . بمعنى أن التنظيم في الجسم الانساني اذا كان يدل على وجود قوة خفية غير مرئية وهي النفس التي تسير الجسم . فان التدبير في الكون يدل على وجود مدبر له . يوضح ذلك تمام التوضيح ما يقوله الكندي في رسالته :

(السؤال عن البارى عز وجل في هذا العالم وعن العالم العقلي . وان كان في هذا العالم شيء فكيف هو الجواب عنده ؟ هو كالنفس في البدن . لا يقوم شيء من تدبيره الا بتدبير النفس . ولا يمكن أن يعلم البدن الا بما يرى من آثار تدبير النفس فيه ... فهكذا العالم المرئي لا –

يمكن أن يكون تدبيره الا بعالم لا يرى ، والعالم الذى يلا يرى لا يمكن أن يكون معلوما الا فيما يوجد فى هذا العالم من التدبير والاثار الدالة عليه " (١)

معنى هذا ان الكندى يقارن بين عمل النفس فى البدن وعمل الله فى الكون أى أن وجود التنظيم فى الكون يدل على وجود نفس له تدبره وتسيره فيما يرى الكندى — ويرى الكندى أيضا يستدل على وجود الله بالاستناد الى فكرة الغائية والعناية الالهية — اذ أن الكندى يردد فى كثير من رسائله تأكيد القول بعظم القدرة الالهية وسعة الحكمة وفيض الجود وكمال العناية بكل شىء ، ونرى له نصوص كثيرة متناثرة فى رسائله يحاول فيها الاستدلال على الغائية والحكمة .

ونراه يركز على ربط الغائية بالعناية بحيث يكون مثلا من

---

(١) نفسه ص ١٧٤

زاوية نصا للاتجاه الفكرى الاسلامى الذى يستند الى كثير

من آيات القرآن التى تشير الى وجود العناية والغائية فى

الكون (١)

من هنا نفهم ان هناك نصوصا كثيرة كتبها الكندى معبرا

عن أفكاره هذه متوصلا منها الى التدليل على وجود الله .

---

(١) من هذه الايات قوله تعالى (ألم تجعل الارض مهادا

والجبال أوتادا وخلقناكم أزواجا وجعلنا نومكم سباتا

و جعلنا الليل لباسا . وجعلنا النهار معاشا ...

الخ سورة النبأ .

وقوله تعالى (تبارك الذى جعل فى السماء بروجا وجعل

فيها سراجا وقمرا منيرا) الفرقان ٦١

وقوله (فلينظر الانسان مما خلق خلق من ماء دافق)

الطارق آية ٥ ، ٦

الى اخر هذه الايات الكثيرة فى مثل هذا .

نراه يذهب الى أن النظام والتدبير في هذا العالم ـ يدلانا على منظم ومدبر له يقول الكندي في ذلك " فان في نظم هذا العالم وترتيبه وفعل بعضه في بعض وانقياد بعضه لبعض وتسخير بعضه لبعض واتقان هيئته على الامر الاصلح في كون كل كائن وفساد كل فاسد وثبات كل ثابت .... لاعظم دلالة على أتقن تدبير . ومع كل تدبيرة مدبر وعلى أحكم حكمة ومع كل فكرة حكيم . لان هذه جميعا من المضاف (١)

نخلص من هذا كله الى القول بأن الكندي قد قدم لنا الكثير من الادلة على وجود الله . منها ما يستند الى فكرة حدوث العالم وكيف أن هذ الحدوث لابد له من محدث ـ

---

(١) رسائل الكندي ص ٢١٥

ومنها ما يستند الى الصعود من التركيب والكثرة التى نراها فى العالم الى ذات الهية واحدة تعد خارج هذا العالم .

ومنها ما يستند الى التمثيل بفكرة النفس فى البدن الانسانى ومقارنتها بضرورة وجود الله لتدبير العالم .

الوحدانية بالتشبيه لله عند الكندى :

نرى الكندى لهتم بوحدانية الله والتدليل عليها متأثرا من ذلك بالروح الاسلامية التى تعتمد على ثلاث آيات قوله الحق سبحانه " لوكان فيهما آلهة الا الله لفسدتا " (١)

وقوله (ما اتخذ الله من ولد وما كان معه من اله اذا لذهب كل اله بما خلق ولعلا بعضهم على بعض سبحان الله عما يصفون) (٢)

---

(١) سورة الانبياء آية ٢٢

(٢) سورة المؤمنون آية ٩٠

والآية الثالثة قول سبحانه وتعالى (قل لو كان معه آلهة كما يقولون ، اذا لابتغوا الى ذى العرش سبيلا (١))

فحدث العالم عند الكندى واحد لا شريك له ، ولا تركب فى ذاته ، ذلك أنه : لو كان آلهة متعددون ، لكانوا مركبين من صفة تعمهم جميعا وهى أنهم فاعلون ، ومن صفات تميز بعضهم ، فهم اذن مركبون مما عمهم ، ومن خواصهم .

والمركبون لهم بالضرورة مركب ، لان التركيب يستلزم مركبا واذن : فان كان هذا المركب واحدا فهو الفاعل الاول ، سبحانه ، وان كان كثيرا فهم مركبون — وهو يخرج بلا نهاية وقد امتنع بطلان ذلك .

فاذن ليس كثيرا ، بل هو واحد غير متكثر ، سبحانه وتعالى عن صفات الملحدين علوا كبيرا ، لا يشبه خلقه ، لان الكثرة

---

(١) سورة الاسراء آية ٤٢

في كل الخلق ، موجودة وليس فيه البتة) ولانه مبدع وهم مبدعون ، لا وحدة ثم وهم غير واحدين (١)

الكندي اذن - كما هو واضح - يذهب الى أن الله واحد وهو لا يكتفي باثبات الوحدة من جهة النظر في الله من جهة ذاته بل نراه أيضا يحاول أن يؤكد على وحدانية الله عن طريق محاولة أثبات أنه يختلف في ذاته عن بقية الموجودات المخلوقة ، أي عدم الشبه بينه تعالى وبين خلقه

ونكتفي بهذا القدر في الحديث عن الكندي حتى يتسع المجال لبقية الفلاسفة المسلمين في الشرق حتى نتمكن من اعطاء فرصة واضحة يقف قارئنا على بعض ملامح الشخصيات

---

(١) راجع التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٢٢٩

البارزة التي تمثل الفلسفة الاسلامية في صورتها الواضحة .

الفارابي (٢٥٩هـ – ٣٣٩هـ)

حياته : لسنا نعرف على وجه اليقين كثيرا عن مجرى حياة الفارابي الظاهرة وعن سير تحصيله . فقد كان رجلا ممن يخلدون الى السكينة والهدوء . وقد وقف حياته على التأمل الفلسفي . يظله الملوك بسلطانهم ثم ظهر آخر الأمر في ذى أهل التصوف .

ويقال أن والد الفارابي كان قائد جيش وأصله فارسي أو تركي . . والفارابي هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرقان ويعرف بالفارابي نسبة الى ولاية " فاراب " وهي اقليم كبير وراء نهر " جيحون " على تخوم بلاد الترك .

ويصمت التاريخ صمتا مطلقا عن فترة الطفولة وفترة الشباب ، لفيلسوفنا فلا نجد شيئا عنهما ، بل يغفل ايضا ذكر ميلاده ، ولولا ان ابن خلكان (١) ذكر أنه توفى سنة ٣٣٩ هـ وقد ناهز ثمانين سنة ، لما أمكن استنتاج تاريخ مولده الا ظنا وكلمة ابن خلكان هذه يؤخذ منها انه ولد حوالى سنة ٢٥٩ هـ

دراسته الفلسفة :

من المعروف عن الفارابى أنه لم يبدأ دراسته بالفلسفة فى أول حياته ، بل بدأ حياته بالدراسات الفقهية وعمله فى القضاء ثم بعد ذلك عنى عناية جيدة بدراسة المنطق على يد كل من " أبى بشر بن متى " و "يوحنا بن حيلان " ثم بعد ذلك دخل فى دراسة الفلسفة على وجه العموم فى شغف زائد وفى شوق بالغ ، وكانت نفسه دائما تتطلع الى

---

(١) التفكير الفلسفى فى الاسلام ص ٣٣٢

أستكشاف المجهول وكان من وسائل ارضائها فى هذا الجانب الرحلات والاسفار .

والفلسفة عنده هى العلم بالموجودات بما هى موجودة . ونحن بتحصيل هذا العلم نتشبه بالله بقدر الطاقة البشرية وكان دائما يصف الفلسفة بانها العلم الوحيد الجامع الذى يضع لنا صورة شاملة للكون . ومن ثم نراه لا يحفل بالعلوم الجزئية على حين انه يحصر كل جهده فى المنطق وفيما بعد الطبيعة وفى أصول علم الطبيعة .

ثم بعد ذلك نرى أن الفارابى قدم لنا شرائط يجب توافرها فيمن يريد أن يتقدم لتعلم الفلسفة .

" يجب أن يكون جيد الفهم والتصور للشىء الذاتى . ثم أن يكون حفيظا ، وصبورا على الكد الذى يناله فى التعليم . وأن يكون بالطبع محبا للصدق وأهله والعدل وأهله . فيسر

جموح ولا لجوج فيما يهواه . وأن يكون غير شره على المأكول والمشروب . يهون عليه بالطبع الشهوات والدراهم والدنانير وما جانس ذلك . وأن يكون كبير النفس عما يشين عند الناس. وأن يكون ورعا . سهل الانقياد للخير والعدل . عسر الانقياد للشر والجور . وأن يكون قوى العزيمة على الشيء الصواب .

ثم بعد ذلك يكون قد ربى على نواميس وعلى عادات تشاكل ما فطر عليه وان يكون صحيح الاعتقاد لآراء الملة التي نشأ عليها . متمسكا بالأفعال الفاضلة التي في ملته غير مخل بكلها أو معظمها ... (١)

---

(١) تاريخ الفلسفة في الاسلام / دى بور ص ٢٠٢ . وانظر ايضا التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٢٣٦

ثقافته وكتبه :

قال القاضي صاعد في كتاب التعريف بطبقات الامم ...

وان الفارابي أخذ صناعة المنطق عن " يوحنا بن حيلان "

المتوفي بمدينة السلام في أيام المقتدر ، فبذ جميع أهـــل

الاسلام فيها ، وأربى عليهم في التحقيق بها فشرح غامضهـــا

وكشف سرها ، وقرب تناولها ، وجمع ما يحتاج اليه منها في

كتب صحيحة العبارة ، لطيفة الاشارة ، منبهة على ما أغفلـــه

الكندي وغيره من صناعة التحليل ، وأوضح القول فيها عن ـ

مواد المنطق الخمس وأفاد وجوه الانتفاع بها ، وعرف طـــرق

استعمالها .

ثم له بعد هذا كتاب شريف في احصاء العلوم والتعريف ـ

بأغراضها لم يسبق اليه ولا ذهب احد مذهبه فيه ، لا يستغني

طلاب العلوم كلها عن الاهتداء به وتقديم النظر فيه .

وله كتاب في أغراض فلسفة أفلاطون وأرسطو طاليس يشهد له بالبراعة في صناعة الفلسفة ، والتحقق بفنون الحكمة ، وهو أكبر عون على تعلم طريق النظر وتعرف وجه الطلب اطلع فيه على أسرار العلوم وثمارها علما علما وبين كيف التدرج من بعضها الى بعض شيئا فشيئا .

ولقد اردنا أن نحصى كتب الفارابى وجدناها كثيرة تربو فوق المائة أو بالتحديد كما ذكرنا د / عبد الحليم محمود في كتابه التفكير الفلسفى أنها تصل الى مائة وثمانية وعشرين كتابا ورسالة وهى في كل فن تقريبا .

ثم يقسمها طبيعيا الى قسمين :

أ ـ قسم هو شرح أو تعليق أو بيان لاراء أرسطو .

ب ـ وقسم هو تأليف شخصى " للفارابى " ومن أشهر كتبه مايلى :

١ – رسالة فيما يجب معرفته قبل تعلم الفلسفة .

٢ – رسالة في مسائل متفرقة .

٣ – رسالة في أثبات المفارقات .

٤ – رسالة في العقل .

٥ – رسالة فيما ينبغي أن يقدم قبل تعلم الفلسفة .

٦ – رسالة في جواب مسائل سئل عنها .

٧ – عيون المسائل .

٨ – احصاء العلوم .

٩ – ما يصح وما لا يصح من أحكام النجوم .

١٠ – تحقيق غرض " أرسطو طاليس " في كتاب ما بعد الطبيعة

١١ – مقالة في أغراضما بعد الطبيعة .

١٢ – شرح رسالة " زينون الكبير اليوناني .

١٣ – التعليقات .

١٤ ـ كتاب الجمع بين رأيي الحكيمين " أفلاطون " و " أرسطو " .

١٥ ـ كتاب تحصيل السعادة .

١٦ ـ كتاب آراء أهل المدينة الفاضلة .

١٧ ـ كتاب السياسة المدنية .

١٨ ـ كتاب الموسيقى الكبير .

١٩ ـ التنبيه على سبيل السعادة .

٢٠ ـ فضيلة العلوم والصناعات .

٢١ ـ الدعاوى القلبية . (١)

ثم يقول د / عبد الحليم وكان غرض الفارابي شأن غيره من

---

(١) د /عبد الحليم محمود /التفكير الفلسفي في الاسلام ـ ص ٢٤٣ ، ٢٤٤

فلاسفة مدرسته أن يحيط بجميع العلوم ويظهر أنه كان — رياضيا بارعا وطبيبا لا بأس به وكتب كذلك فى العلوم الخفية كما كان موسيقيا متفننا . وقد أثارت عبقريته اعجاب " سيف الدولة " ولا يزال دراويش المولوية يحفظون أغانى قديمة تنسب اليه .

مدينة الفارابى :

ان اهتمام الفارابى بالمجتمع المثالى يعتبر محور فلسفته أو مركز الدائرة فى فلسفته . ذلك أن الفارابى لا يرسم نظاما سياسيا محسوبا وانما يبين آراء أهل المدينة الفاضلة بمعنى انه يبين معتقد انهم فيما يتعلق بما وراء الطبيعة . ويرسم أدلتهم على المعتقدات . انه يبين معتقدهم فى الله وفى النبوة وفى المبدأ والمصير فى الهدف والغاية .

ويعين نظام سلوكهم كأفراد ونظام سلوكهم كجماعة ، ونظام ملتهم بالرئيس ... يعين الاساس الذى ينبنى عليه السلوك .

ويعين الضلال الذى تنهار فيه المدن وأسبابه وعلله ، ظواهره ومظاهره ، نتائجه وشراته .

وفى خلال ذلك يتحدث عن الترابط الكونى ، وسمائه وأرضه وعن الترابط الاجتماعى بين الرئيس والمرؤسين .

ولو عجب بعد ذلك اذا قلنا ان مدينة الفارابى جمعت على التقريب فلسفته .

نظرية النبوة عند الفارابى (١)

يعتمد كل دين سماوى على الوحى والالهام ، فمنهما صدر وما لهما من اعجاز فايز ، وعلى تعاليمهما تأسست قواعده واركانه وما النبى الا بشر منح القدرة على الاتصال بالله

والتعبير عن ارادته ، وهذا هو كل ما له من امتياز ، فلا يرى رؤية الا جاءت كفلق الصبح ، ولا يروى خبرا الا وهو تنزيل من حكيم حميد ، ولا يقضى بقضاء الا وهو ينفذ ارادة الله

من ينكر الوحى يرفض الاسلام فى جملته أو يهاجمه على الاقل فى أساسه ويهدم دعائمه الاولى والرئيسية ، وتلك جريمة شنعاء قل أن يجرؤ عليها أشخاص عاشوا فوق أرض الاسلام وتحت سمائه .

والذى يلزم الفيلسوف المسلم الذى يعيش ويسعد بالاسلام هو ان يحتفظ فى مذهبه بمكان للنبوة والوحى حتى نعترف بأثره وفضله وبفلسفته .

وقد كان فلاسفة الاسلام حريصين كل الحرص على أن يوفقوا بين الفلسفة والدين ، بين العقل والنقل ، بين لغة الارض ولغة السماء ، لهذا لم يفتهم أن يشرحوا لغة السماء ويوضحوا

كيفية وصولها الى سكان العالم الارضى وبينوا الدين فـــى اختصار على أساس عقلى ، فكونوا نظرية النبوة التى هى أهـم محاولة قاموا بها للتوفيق بين الفلسفة والدين والفارابى هـو أول من ذهب اليها وفصل القول فيها ، بحيث لم يدع - بها زيادة لخلفائه فلاسفة الاسلام الاخرين وهذه النظرية هى أسمى -- جزء فى مذهبه الفلسفى تقوم على دعائم من علم النفس وما وراء الطبيعة ، ويتصل اتصالا وثيقا بالسياسة والاخلاق - ذلك لان الفارابى يفسر النبوة تفسيرا - سيكولوجيا ويعدها وسيلة من وسائل الاتصال بين عالم الارض وعالم السماء - ويرى فوق هذا أن النبى لازم لحياة المدينة الفاضلة من الناحية السياسية والاخلاقية ، فمنزلته لا ترجع الى سمو الشخص فحسب ، بل لما له من أثر فى المجتمع

المخيلة سبيل اتصال النبى بالعقل الفعال :

يبين لنا الفارابى أن العقل الفعال لا يمكـــــــن

الاتصال به الا من طريقين :

طريق العقل وطريق المخيلة . أو عن طريق التأمل وطريق الالهام . فبالنظر والتأمل يستطيع الانسان أن يصعد الى منزلة العقول العشرة . وبالدراسة والبحث ترقى نفسه الى درجة العقل المستفاد حيث تتقبل الانوار الالهية . وليست النفوس كلها قادرة طبعا على هذا الاتصال . وانما تسمو اليه الارواح القدسية التى تستطيع أن تخترق حجب الغيب وتدرك عالم النور . يقول الفارابى : " الروح القدسية لا تشغلها جهة تحت عن جهة فوق ولا يستغرق الحس الظاهر حسها الباطن . وقد يتعدى تأثيرها من بدنها الى أجسام العالم وما فيه وتقبل المعلومات من الروح والملائكة بلا تعليم من الناس(١)

ثم يركز الفارابى على الوسيلة الاولى " طريق العقل " ـ

---

(١) الفلسفة الاسلامية ص ٧٢ ـ ٧٣

التى توصل الى العقل الفعال ويخبرنا بالاهتمام بها لان —
بفضلها يستطيع الحكيم أن يصل الى العقل الفعال .

على أن الاتصال بالعقل الفعال ممكن ايضا من طريق المخيلة وهذه هى حال الانبياء . فكل الهاماتهم وما ينقلون الينا من وحى منزل أثر من آثار المخيلة ونتيجة من نتائجها . واذا ما رجعنا الى علم النفس عند الفارابى وجدنا أن المخيلة تلعب فيه دورا هاما وتنفذ الى نواحى الظواهر النفسية المختلفة فهى متينة الصلة بالميول والعواطف وذات دخل فى الافعال الفعلية والحركات الارادية . تمد القوى النزوعية بما يستثيرها ويوجهها نحو غرضها . وتغذى الرغبة والشوق بما يوجهها ويدفعهما الى السير فى الطريق حتى النهاية .

وبهذا يشير الفارابى الى المخيلة المبدعة التى تنبه اليها علماء النفس المحدثون بجانب المخيلة الحافظة وسماها المبدعة

لانها تنتج الاحلام والرؤى وهي هامة وضرورية لاننا لو فسرناها
تفسيرا علميا دقيقا لستطعنا أن نفسر النبوة وآثارها ذلك لان —
الالهامات النبوية لما ان تتم في حال النوم أو في حال اليقظة
وبعبارة اخرى لما أن تبدو على صورة الرؤيا الصادقة أو الوحي .
والفرق بين هذين الطريقين نسبي الاختلاف بينهما في الرتبة
لا في الحقيقة . وما الرؤية الصادقة الا شعبة من شعب النبوة
تمت الى الوحي بصلة وتتحد معه في الغاية وان اختلفت عنه
في الوسيلة . فاذا فسرنا احدهما أمكن تفسير الآخر .

ثم بدأ الفارابي بتفسير الرؤى والاحلام نراه يوضحها —
توضيحا يقرب به من بعض الاراء العلمية الحديثة . حيث يرى أن —
المخيلة متى تخلصت من أعمال اليقظة تفرغت أثناء النوم لبعض
الظواهر النفسية . فتخلق صورا جديدة أو تجمع صورا ذهنية قديمة
على اشكال مختلفة محاكية ومتأثرة في ذلك ببعض الاحساسات —

والمشاعر الجسمية أو العواطف النفسية والمدركات العقلية .

فأحوال النائم العضوية والنفسية واحساساته ذات أثر واضح في مخيلته وبالتالي في تكوين أحلامه . وما اختلفت الاحلام فيما بينها الا لاختلاف العوامل المؤثرة فيها فعلى سبيل المثال نحلم مثلا بالماء أو السباحة في لحظة يكون مزاجنا فيه رطبا . وعلى الجملة يمكن القول بأن الميول الكامنة والاحساسات السابقة المصاحبة لحلم ما ذات دخل عظيم في تكوينه وتشكيله

واذا كان في مقدور المخيلة ان تحدث شكل هذه الصور فهي تستطيع ان تشكلها بشكل العالم الروحاني . فيرى النائم السموات ومن فيها . وفوق هذا قد تصعد المخيلة الى هذا العالم وتتصل بالعقل الفعال الذى تتقبل منه الاحكام المتعلقة بالاعمال الجزئية والاعمال الفردية . وبذا يكون التنبوء . وهذا الاتصال يحدث ليلا ونهارا . وبه نفسر النبوة . فهو مصدر الرؤيا الصادقة والوحي يقول الفارابي في ذلك وان القوه . —

المتخيلة اذا كانت فى انسان ما قويه كاملة جدا ، وكانت المحسوسات الواردة عليها من خارج لا تستولى عليها استيلاء يستغرقها بأسرها ، ولا يستخدمها للقوة الناطقة ، بل كان فيها مع اشتغالها بهذين فضل كبير تفعل به أيضا أفعالها التى تخصها ، وكانت حالها عند اشتغالها بهذين فى وقت اليقظة مثل حالها عند تحللها منها وقت النوم .. اتصلت بالعقل الفعال وانعكست عليها منه صور فى نهاية الجمال والكمال ، وقال الذى يرى ذلك أن لله عظمة جليلة عجيبة ، لا يمكن وجود واحد منها فى سائر الموجودات أصلا . ولا يمتنع اذا بلغت قوة الانسان المتخيلة نهاية الكمال أن يقبل فى يقظته على العقل الفعال الجزئيات الحاضرة والمستقبلة أو محاكاتها من المحسوسات ويقبل محاكيات المعقولات المفارقة وسائر الموجودات الشريفة ويراها ، ويكون له بما قبله من المعقولات نبوة بالاشياء الالهية وهذا هو أكمل المراتب التى تنتهى اليها القوة المتخيلة والتى

يطلقها الانسان بهذه القوة (١)

فميزة النبى الاولى فى رأى الفارابى أن تكون له مخيلة قوية تمكنه من الاتصال بالعقل الفعال أثناء اليقظة وفى حال النوم ، وبهذه المخيلة يصل الى ما يصل اليه من ادراكات وحقائق تظهر على صورة الوحى أو الرؤيا الصادقة وليس الوحى شيئا آخر سوى فيض من الله عن طريق العقل الفعال وهناك اشخاص قويو المخيلة ، ولكنهم دون الانبياء ، فلا يتصلون بالعقل الفعال الا فى حال النوم وقد يعزو عليهم أن يعربوا عما وقفوا عليه

هذه هى نظرية النبوة التى انتهى اليها الفارابى بعد بحوثه الاجتماعية والنفسية فالنبى والحكيم فى رأيه هما الشخصان الصالحان لرئاسة المدينة الفاضلة وكلاهما يحظى فى الواقع

---

١ ـ الفارابى : المدينة الفاضلة ص ٥١ ـ ٥٢

بالاتصال بالعقل الفعال الذي هو مصدر الشرائع والقوانين الضرورية لنظام المجتمع ، وكل ما بينهما من فارق أن الاول يحظى بهذا الاتصال عن طريق المخيلة ولما الثاني فمن طريق البحث والنظر .

— لنا وقفة مع الفارابي نبين فيها المآخذ التي تؤخذ على نظريته :

١ — اننا نعيب على الفارابي أن يضع النبي مع الفيلسوف في كفة واحدة ويوازن بينهما ليته صنع ذلك فقط ولكنه وضع النبي في منزلة دون منزلة الفيلسوف وذلك واضح حين جعل طريق المخيلة للنبي وصولا الى العقل الفعال في حين ان الفيلسوف يصل الى العقل الفعال بواسطة العقل والتأمل وليس هناك شك في أن المعلومات العقلية أفضل وأسمى من المعلومات المتخيلة .

ونحب أن نبين للقارئ أن هذه النظرية للفارابي في مظهرها الكامل أثر من آثار تصوف الفارابي لأن فكرة الاتصال بالعقل الفعال سواء كان بواسطة التأمل والنظر أم بواسطة التخيل هو قمة التصوف للفارابي .

ليس هذا فقط ولكنه أيضا حاول أن يوفق بين النبي — والفيلسوف كي يقربه ذلك من التوفيق بين الفلسفة والدين ونسى نفس الوقت هو فيلسوف مسلم لكنه متأثر بتعاليم وأفكار أرسطو .

٢ — ولما كان في مقدور النبي ان يتصل بالعقل الفعال بواسطة النظر والتأمل فان النبوة تصبح جزء من المعرفة يصل اليها الناس على السواء فبتأثير العقل الفعال نبحث ونفكر وندرك الحقائق العلمية ، ويتفاوت أثره فينا تختلف — درجاتنا ويفضل بعضنا بعضا ، وإذا ما عظم اشراقه على واحد منا سما به الى مرتبة الالهام والنبوة . ولعل

هذا هو الذي دفع علماء الكلام الى أن يأخذوا على الفارابي ومن جاء بعده من فلاسفة الاسلام ميلهم الى عد النبوة أمرا مكتسبا ، مع أن اهل الحق فيها يقول الشهرستاني معبرة عن رأي علماء الكلام " أن النبوة ليست صفة راجعة الى النبي ، ولا درجة يبلغ اليها أحد بعلمه وكسبه ، ولا استعداد انفسها يستحق به اتصالا بالروحانيات ، بل رحمة يمن الله بها على من يشاء من عباده (١)

وفعلا عملية الموازنة بين النبي والفيلسوف التي قال بها الفارابي هي التي جعلت باب النبوة مفتوحا للجميع اذ نرى بين الحين والحين مدعين لها ممن أعمى الله عقولهم وقلوبهم وطمس بصائرهم حتى أصبحت المغالطة ممن تداوله

---

(١) الشهرستاني / نهاية الاقدام ص ٤٦٢

حسبنا الله ونعم الوكيل في هؤلاء وفي كل من حدثته نفسه الى مثل هذا .

٣ ــ تعارض هذه النظرية مع ظاهر النصوص القرآنية :

نجد تفسير الوحي والالهام على هذا النحو السيكلوجي السابق يتعارض مع كثير من النصوص الثابتة . فقد ورد أن جبريل عليه السلام كان ينزل على النبي صلى الله عليه وسلم في صورة بعض الاعراب أو أنه كانت تسمع له صلصلة كصلصلة الجرس ، الى غير ذلك من آثار متصلة بالوحي وطرائقه .

ومهما يكن فان الذي يصح أن يقال في النبوة هو رأي أهل السنة في أن النبي له نفس ومزاج نبي كمال فطري استحق به النبوة ، وهما سببه الى الاتصال بالملائكة وقبول الوحي .

والانبياء هم صفوة الناس وخيرة الله في خلقه " الله يصطفي من الملائكة رسلا ومن الناس يقول الشهرستاني " فكما يصطفيهم

من الخلق قولا بالرسالة والنبوة ، يصطفيهم من الخلق — فضلا بكمال الفطرة ونقاء الجوهر ، وصفاء العنصر ، وطيب الاخلاق وكرم الاعراق . فيرفعهم مرتبة مرتبة ، حتى اذا بلغ أشده ، وبلغ أربعين سنة وكملت قوته النفسية وتهيأت لقبول — الاسرار الالهية بعث اليهم ملكا وانزل عليهم كتابا " (١)

وجود الله عند الفارابى :

الاعتقاد فى وجود الله يبينه " الفارابى " على دليلين :

الدليل الاول : " وهو المشهور عند علية العلماء ولا سيما علماء الكلام وهو " دليل الامكان " وهو الدليل الذى أخذ عنه ابن سينا واشتهر به الفلاسفة من بعد الفارابى وأساس هذا الدليل على ضربين (٢)

---

(١) السابق ص ٤٦٣

(٢) التفكير الفلسفى فى الاسلام ص ٢٥١

١ - اذا اعتبرت ذاته لم يجب وجوده ، ويسمى ممكن الوجود .

٢ - اذا اعتبرت ذاته وجب وجوده ، ويسمى واجب الوجود وممكن الوجود هو ما استوى فى أمره الوجود والعدم ، فلا غنى اذن لوجوده عن علة ، وهذه العلة لما أن تكون ممكنه فلابد لها من علة ، ولا يجوز فيها يتعلق بالاشياء الممكنة أن تمر بلا نهاية فى كونها علة ومعلول ، ولا يجوز كونها على سبيل الدور ، بل لابد من انتهائها الى شئ واجب هو الموجود الاول ، وذلك هو الله تعالى

وأما الدليل الثانى فهو دليل الاتقان فى صنع هذا العالم والعناية به ، وأن كل شئ من أجزاء العالم وأحواله موضوع بأوفق المواضع وأتقنها ، على ما تدل عليه كتب التشريحات ، ومنافع الاعضاء وما أشبهها من الاقوال الطبيعية .

صفة العلم بالنسبة لله :

لقد تعمدنا أن نتحدث عن صفة العلم لنقف على رأى الفارابى فيها لان هذه الصفة بالنسبة الى الله قد أثارت خصومة عنيفة بين رجال الدين ورجال الفلسفة، ومن مظاهرها ، هذا النزاع الذى حدث بين الغزالى وابن رشد

لقد جعلها الغزالى من المسائل التى كفر بها الفلاسفة اذ يقولون :

- حسبما يرى الغزالى - يعلم الله بالكليات فحسبا ، وينكرون علمه بالجزئيات .

أما ابن رشد فانه يخطئ الامام الغزالى فى شرحه لاراء الفلاسفة ويرى أن الفلاسفة يقولون بعلم الله بالكليات والجزئيات

ولا يجوز أن يكون الانسان مبتدئا فعلا من الافعال من غير استناد الى الاسباب الخارجية التى ليست باختياره وتستند تلك الاسباب الى الترتيب والترتيب يستند الى التقدير ، والتقدير يستند الى القضاء ، والقضاء ينبعث عن الامر ، وكل شئ مقدر ".

ثم يؤكد لنا الدكتور محمد أبو ريدة على أن علم الفارابى غير علم أرسطو من حيث علم الله بالجزئيات نراه يقول " ومن المعروف أن ارسطو ينكر علم الذات الالهية بالجزئيات ، وهنا يخالفه الفارابى مخالفة صريحة ، فيقول :

" ان الله هو المدبر لجميع العالم .. ويقرر الفارابى هنا ان الاقاويل الشرعية فى ذلك

ويقول الفارابي في كتاب النصوص — علمه الاول لذاته لا ينقسم به وعلمه الثاني ذاته ، اذا الكثير لم تكن الكثرة في ذاته وما تسقط من ورقة الا يعلمها . من هناك يجري — القلم في اللوح المحفوظ جريانا متناهيا الى يوم القيامة .

ويقول ايضا في نفس الكتاب :

" كل ما لم يكن فكان فله سبب ولن يكون العدم سبب لحصوله في الوجود والسبب اذا لم يكن سببا ثم صار سببا : — فلسبب صار سببا " .

وينتهي المبدأ تترتب عنه اسباب الاشياء على ترتيب علمه — بها ..

فلن نجد في عالم الكون والفساد طبعا حادثا ، أو — اختيار حادثا . الا من سبب ويرتقي الى مسبب الاسباب (١)

---

(١) التفكير الفلسفي في الاسلام ص ٢٥٦

على السواء ونريد هنا أن نبين رأى الفارابى فى هذا الموضوع كى يتضح الامر جليا وذلك من خلال نصوص هى من كـــلام الفارابى نفسه ولننظر فى الامر لنقف على صحة كلام الغزالى أو عدم صحته بمعنى هل يدخل الفارابى فى زمرة من يحيط علم الله بالكليات فقط فينطبق عليه كلام الغزالى أم يشمل – أى علم الله الكليات والجزئيات وبذلك يخرج من زمرة هؤلاء .

يقول الفارابى : ان البارى جل جلاله مدبر جميع العالم لا يعزب عنه مثقال حبة من خردل ، ولا يفوت عنايته شئ مـــن أجزاء العالم ، على السبيل الذى بيناه فى العناية ، من أن العناية الكلية شائعة فى الجزئيات ، وان كل شئ من أجـزاء العالم وأحواله : موضوع بأوفق المواضع واتقنها ، على ما يدل عليه كتب التشريحات ومنافع الاعضاء وما أشبهها من الاقاويـــل الطبيعية (١)

(١) راجع كتاب الجمع بين رأيى الحكيمين نقلا من التفكيـــر الفلسفى فى الاسلام د عبد الحليم ص ٢٥٦

صحيحة وعلى قابة السداد (١)

خلق العالم وحدوثه :

يقول الفارابي " الموجود الاول : هو السبب الاول لوجود سائر الموجودات كلها " وعنه سبحانه وتعالى وجد العالم ولكن:

---

(١) ورأى ابن سينا في هذه المسألة شبيه برأى الفارابي يقول : ابن سينا في كتاب الاشارات : تذنيب : قالوا جب الوجود ، يجب أن لا يكون علمه بالجزئيات علما زمانيا حتى يدخل فيه : الان ، والماضي ، والمستقبل .

فيعرض لصفة ذاته ، أن تتغير بل يجب أن يكون علمه بالجزئيات على الوجه المقدر العالي عن الزمان والدهر ويجب ان يكون عالما بكل شيء ، لأن كل شيء لازم له بوسط أو بغير وسط ، يتأدى اليه بعينه قدره ، الذى هو تفصيل قضائه الاول .

الى لخر الحد يشوهو حد يشضعيف . •

والعقل الاول ، وان كان واحد الا ان وحدته ليست مطلقة ، انها ليست كوحدة الله •

عن هذا العقل صدر عقل ثان ، هو أقل في أحديته ، من العقل الاول واستمرت سلسلة العقول وكل منها أقل ، فى الوحدة مما سبق وهكذا الى العقل العاشر •

وكانت وحدته بالنسبة الى العقل الاول فضلا عن الله بعيد ، وكأن يشبه ان يكون كثيرة وعن هذا العقل العاشر ، صدر العالم الارضى بما فيه من كثرة وتنوع هذه العقول هى الملائكة فى لغة الدين •

والعالم كله سماوه وارضه فى رأى الفارابى :

١ ــ ممكــــن •

٢ ــ وحادث •

وجود الاشياء عنه لا عن جهة قصد يشبه قصدنا ، ولا يكون له قصد الاشياء ولو صدور الاشياء عنه على سبيل الطبع ، من دون ان يكون له معرفة ورضا بصدورها وحصولها ، وانما حصلت الاشياء عنه لكونه عالما بذاته ، وأنه مبدأ النظام الخير في الوجود على ما يجب أن يكون عليه ، فاذن علمه ، علة لوجود الشيء الذي يعلمه "

ثم يقول الدكتور عبد الحليم محمود : ولكن السؤال الذي يختلج في الافئدة هو : اذا كان الله سبحانه وتعالى واحدا من كل وجه ، وأحديته مطلقه " فكيف يمكن أن يصدر عنه العالم في كثرته وتنوعه ؟

ان الواحد المطلق لا يصدر عنه الكثير ، فكيف وجد العالم المتكثر عن الله الواحد ؟ رأى الفارابي حلا لهذه المشكلة :

انَ الله سبحانه وتعالى صدر عنه اولى ما يصدر ـ العقل الاول ، واستنجد الفارابي ببعض الاحاديث يثبتها (اول ماخلق الله العقل)

انه ممكن ، لانه لا يقوم بنفسه ، ولا يستمر فى الوجود لولا علته فهو قد وجد عن علة ، وهو مستمر فى الوجود عن علته ،

وهو حادث : لان له بدء ا زمانيا ،

الامام الغزالي : (٤٥٠ هـ - ٥٠٥ هـ)

هو أبو حامد محمد بن محمد الغزالي ولد بطوس من اقليم خراسان من أبوين فقيرين ، وكان والده مشتهرا بغزل الصوف كما يقول ذلك " السبكي " . ولما أن توفى ابوه كفل رعيته صديق والده حيث كان رجلا صوفيا ، فأخذ هذا الرجل الامام الغزالي ثم أنفق عليه حتى استنفذ ماله ومال والد الغزالي الذى أعطاه للرجل الصوفى من اجل تربية ولده ، بالاضافة الى ان الغزالي ليس وحده بل معه آخر له أيضا يحتاج الى تربية ومن هنا تعذر على الرجل القيام بهذه المهمة الصعبة (الاشراف على تربية (الغزالي واخيه) وتركهما كي يتكسبوا ويعتمدوا على أنفسهما وكان هذا هو السبب فى سعادتهما وعلو درجتهما .

وكان الغزالي يحكى هذا فيقول : طلبنا العلم لغير الله

(أى بسبب القوت) فأبى أن يكون الا لله .

وقد تلقى الغزالى منذ صباه الفقه على يد " أحمد الراذكانى " كما أخذ عن الامام أبى نصر الاسماعيلى . ثم انتقل الى نيسابور كى يلازم أبا المعالى الجوينى امام الحرمين . وجد واجتهد حتى برع فى الفقه والجدل والاصلين (أصول الدين وأصول الفقه) والمنطق والفلسفة .

والحقيقة ان أبا حامد الغزالى كان يمثل دائرة معارف عصره فكان فقيها وكان فيه على مذهب الشافعى . ولكنه مع ذلك كثيرا ما استدرك عليه . وكان متكلما . وكان فيه أشعريا درسه على يد امام الحرمين وكان من رأيه أن الكلام يجب ان لا يخوض فيه العوام من الناس وله فى ذلك كتاب مشهور — " الجام العوام عن علم الكلام " ثم كان فيلسوفا ودرس كتب الفلاسفة وألف فى ذلك كتاب أيضا أسماه " مقاصد الفلاسفة "

ورد عليهم فى كتاب آخر سماه تهافت الفلاسفة . ثم انتهى به الامر ليكون صوفيا وكتب فى التصوف كتبا كثيرة أهمها "احياء علوم الدين" هذا الكتاب قال فيه أحد الناس كاد الاحياء أن يكون قرآنا، وقال بعضهم من لم يكن عنده (أى فى مكتبته) الاحياء فلا حياء منه . نعم هذا حق لانى قرأته على التمام والكمال فوجدته كتابا قيما فأحببته حتى درست منه دروسا فى مسجد قريتى فى شهر رمضان المعظم مع صعوبة وقوة جمله ..."

فلقد كان الامام الغزالى دائما يجرى وراء المجهول . فكان كما يقول عن نفسه فى المنقذ من الضلال "ولم أزل فى عنفوان شبابى منذ راهقت البلوغ . قبل بلوغ العشرين الى الان . وقد أناف السن على العشرين . أقتحم لجة هذا البحر العميق . وأخوض غمرته خوض الجسور . لا خوض الجبان

الجذور : أتوغل في كل مظلمة وأتهجم على كل مشكلة ... وأتفحص عن عقيدة كل فرقة ، وأستكشف أسرار مذهب كل طائفة لأميز بين محق ومبطل ومتسنن ومبتدع . لا أغادر باطنيا - الا وأحب أن أطلع على بطانته ، ولا ظاهريا الا وأريد أن - أعلم حاصل ظهارته ولا فلسفيا الا وأقصد الوقوف على كنه فلسفته ، ولا متكلما الا وأجتهد في الاطلاع على غاية كلامه ومجادلته ، ولا صوفيا الا وأحرص على العثور على سر صوفيته .. ولا زنديقا معطلا الا وأتجسس وراءه للتنبه بأسباب جرأته في تعطيله وزندقته .

وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور . دأبي - وديدني . من أول أمري . وريعان عمري - غريزة . وفطرة من الله - وضعتا في جبلتي . لا باختياري وحيلتي حتى انحلت عني رابطة التقليد . وانكسرت على العقائد الموروثة .

على نرب محمد حسن الصبان "(١)

ومن أجل ذلك قال عنه دى بور : ان الغزالى وهب أو رزق عقلا قويا ، لا يرضى بأى قيد يشغله .

مكانة الامام الغزالى فى الفكر الاسلامى :

يحتل الامام الغزالى مكانة مرموقة فى تاريخ الفكر الاسلامى فهو من أكثر شخصياته أصالة وابتكارا ، فهو تلك الشخصية العظيمة التى جمعت تخصصات دقيقة فى شخصه فكان بحق الاصولى ، والفقيه ، والمتكلم بلسان أهل السنة وحامى حماها ، والفيلسوف الذى ناهض الفلسفة ، والصوفى الزاهد فهو يمثل دائرة معارف عصره فى شخص واحد ، فهو رجل متطلع الى معرفة كل شئ وحاول الغوص فى كل الامور ليقف على

---

(١) راجع المنقذ من الضلال للامام الغزالى ص ٨٨ — ٨٩

طريقة كل صلة من الملل .

ولعظم مكانته في تاريخ الفكر الاسلامي نجده محل عناية فائقة من الباحثين شرقا وغربا . ويشهد على ذلك كثرة الدراسات التي قلمت حول جوانب فكره المتعددة . فقد كان محل عناية الكثير من المستشرقين . كما كدونالد وجولد زيهر .

غير أن هذا الذكاء الخارق للعادة في البحث والاستقصاء في الدراسة وهذه العقلية الجزئية الناقدة . كل ذلك انتهى به الى الشك في كل ما يسمع ويرى ويقرأ . فهما يقول ... ألخ

وكان شاكا عنيفا . حادا شاملا . وقع تحت تأثير هذا الشك شهرين كاملين هو على مذهب السفسطة بحكم الحال لا بحكم المنطق والمقال . ولقد عبر عن تجربته الشكية تعبيرا دقيقا في كتابه المنقذ من الضلال . الذي يعد مدخلا للجانب

الصوفي عنده ، استطاع أن يعبر فيه بدقة عن أحوالـــه الشعورية والنفسية في هذه التجربة الشكية مستخدما منهـج الاستبطان الذاتي .

لكـن هذا الشك المطلق الشامل ، ما لبث أن زال وعاد الوثوق اليه لا بنظم دليل وترتيب كلام كما يقول الغزالي بل بنور قذفـه الله في قلبه ، ذلك النور هو مفتاح أكثـر المعارف ، فمن ظن أن الكشف موقوف على الادلة المحررة فقد ضيق رحمة الله الواسعة " (١)

هكذا كانت نهاية الامام الغزالي — نهاية روحية صوفيـة تاقت نفسه الى مشاهدة الحق ويوضح أنه كرس حياته طلبا للعلم والحق واليقين . ومن هنا كانت له مكانة عظيمة ومرموقـه في الفكر الاسلامي .

---

(١) راجع الغزالي ، المنقذ من الضلال ص ٢٣٣

مؤلفات الغزالي : (١)

أورد الاستاذ الدكتور عبد الرحمن بدوى ثبتا كاملا لمؤلفات الغزالي في كتابه الذي يحمل هذا العنوان « مؤلفات الغزالي » واقام ثبته هذا على تقسيم حياة الغزالي الى خمس فترات « جعل الاول » من سنة خمسة وستين واربعمائة — حتى سنة ثمان وسبعين واربعمائة) ونسب له في هذه الفترة كتابين هما :

— التعليقة في فروع المذهب » — والمنخول » — وهناك شك حول الكتاب الاول من حيث هو مجرد مذكرات من فقه الشافعي يأخذها عن شيخه ابى القاسم الاسماعيل (او كما تدل روايات كثيرة انه ابو نصر الاسماعيلي) .

أما الفترة الثانية : فهي تمتد من وفاة الامام الجويني — (سنه وثمان وسبعين واربعمائه) حتى بداية الخلوه والانقطاع

---

(١) الاعتماد هنا على الدكتور عبد الرحمن بدوى: مؤلفات الغزالي القاهرة ١٣٨٢ هـ .

سنة ثمان وثمانين واربعمائه) وقد ألف الغزالى فى هذه الفترة التى تمتد الى عشره سنوات ما يقرب من سبعة وعشرين مؤلفا أصيلا فى الفقه وعلم الكلام .

والمشهور منها : فى الفقه ـ البسيط والوسيط والوجيز والخلاصة ، كلها فى نصره الفقه الشافعى . وفى علم الكلام : مقاصد الفلاسفة ، وهو مقدمه لتهافت الفلاسفة وقواعد العقائد ، والاقتصاد فى الاعتقاد (وهو أم مؤلفاته فى علم الكلام) .

أما فى فترة الخلوه والانقطاع التى استمرت من سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، فقد كان الغالب عليها النزعه الصوفيه ، ـ غير أن ذلك لا يمنع من أن نجد فيها بعض المؤلفات الكلامية غير انها قليله . وفى بدايه هذه الفتره نجد اهم مؤلفات الغزالى فى الفقه والتصوف وهو احياء علوم الدين . ثم نجد المقصد

الاسنى فى شرح أسماء الله الحسنى والمضنون به على غير أهله ، وهنا شك فى صحة نسبة هذا الكتاب اليه ، — وكيمياء السعادة ، والرسالة اللدنيه ، ومشكاة الانوار ؛ وفى علم الكلام ، قانون التأويل ، والاربعين فى أصول الديـــــن والقسطاس المستقيم ، وجواب مفصل الخلاف فى أصول القياس

وبعد عودة الغزالى الى التدريس بالمدرسه النظاميـــة بنيسابـــور نجد مؤلفاته فى هذه الفترة التى استغرقت أربـــع سنوات ممتدة من سنه تسع وتسعين وأربعمائة حتى سنه ثلاث وخمسمائة وفيها ألف الغزالى المنقذ من الضلال ، وكذلـــك مؤلفه الضخم فى الفقه وهو كتاب المستصفى فى علم الاصول ، والناحية الصوفيه هى الاغلب على مؤلفات هذه الفترة ، ففيها مؤلفاته ، عجائب الخواص ، وسر العالمين وكشف ما فى — الدارين وفى الفقه : غاية الغور فى دراية الدور وتهذيب — الاصول .

لما الفترة الاخيرة وهى من سنة ثلاث وخمسمائة حتى وفاته سنة خمس وخمسمائة فكتب فيها الغزالى : الدرة الفاخرة فى كشف علوم الاخرة ، ومنهاج العابدين ، واسرار معاملات الدين ، ورسالة الاقطاب (اوردها السبكى باسم مفتاح السعادة) ، وآخرها كتب الغزالى الجام العوام عن علم الكلام " وهو رسالة فى مذهب اهل السلف ، وقد كتبه الغزالى قبل وفاته بقليل كأن الغزالى الى قبل وفاته بقليل احس بالنهاية ، فاظهر الايمان بمذهب السلف واشهد الكل انه يموت معتقدا هذا المذهب .

وبعد أن انتهى الدكتور عبد الرحمن بدوى من ثبت المؤلفات التى ثبت صحة نسبتها اليه معتمدا فى ذلك على اشارات الغزالى فى كتبه التى كتابه المنقذ ـــــ

الضلال ، بوجه خاص ، أورد ثهنا اخر الموثقات المشكوك فيها وقد جعلها في اثنين وعشرين مؤلفا في الفنون المتنوعة ومنها القواعد العشره ، والادب في الدين ، ورسالة الطيره ومعارج القدس في مدارس معرفة النفس ، وايضا كيمياء السعاده بنصها العربي لما كيمياء السعاده بعضها الفارسي (وهى مجلد ضخم) فمعنى صحيحه الشبه له وقد ذكرها السبكي في طبقاته ، كما يذكر الدكتور بدوي أحدى وثلاثين مصنفا منحولا في السحر والطلسمات والبرنجات ويقطع بعدم نسبتها الى الغزالي ويثبت الدكتور بدوي ثمانية وثلاثين مصنفا نسبت الى الغزالي خطأ منها الاسباب والدلائل التي تقطع بانها ليست له ويذكر ايضا خمسه وسبعين مخطوطا تنسب الى الغزالي ولماكن وجودها ويحتاج لبيان الاصيل منها والدخيل على الغزالي

وتنتهي الدكتور بدوي الى اثبات صحة ثلاثة وسبعون مؤلفا للغزالي مختلف العلوم والفنون مما يدل على سعة علمه ٠

وكثرة تصانيفه ٠ وعظم ثقافته ٠ واتساعها وشمولها وعدم اقتصاره على ثقافة عصره فقط ٠ بل امتدت لتشمل الثقافات الاجنبيه ٠ وهذا يبدو من نقده للفلاسفه واصحاب الديانات المخالفه فذلك يشير الى انه كان مطلعا على الفلسفة اليونانية وايضا على كتب اصحاب الديانات الاخرى كالمسيحيه واليهودية وتظهر معرفة الغزالي بآثار القدماء في نقده للفلاسفه الاسلاميه فهو يناقش اراء فلسفيه قديمه مثل اراء الطبيعية والدهريين وغيرهم ٠

على اننا يمكن ان نضيف الى ثقافة الغزالي منبعا اخر غير التتبع المكتسب من العلماء بثقافات عصره وعلمهم الاوائل بوجه عام والتراث ٠ الاسلامي والفقه والتصوف ذلك التتبع هو

المنهج الذاتي ، تجربته الخاصة ، فقد اودع كتبه كالاحياء ــ والمنقذ تحليلات نفسيه وروحيه نابعه من اعماق نفسه ، هي من عمله ، ومن تجربته الخاصه ، ويبدو ان كفاحه ضد الفلسفه ترك فيه بصماته فتأثر بالفلسفه في تفكيره وفهمه ومصطلحاته واساليب رده على مخالفيه .

البحث عن اليقين :

ان البحث عن اليقين يعد هو الهدف الرئيسي الذي دار من حوله فكر الغزالي ، فهو يذهب في المنقذ من الضلال الى القول انه منذ طفولته ــ وقبل بلوغه سن العشرين استحوذ عليه شوق جارف لمعرفة اليقين ، وحز في نفسه ما يشهده من تضارب العقائد والمذاهب وانقياد جهود المسلمين انقياد اعمى لسلطة الوالدين والاساتذة من هنا كان يقف دائما موقف المتسائل ولاحظ ان الاطفال ينشأون على دين

لبانهم ، فالمورك ان الاديان امور تعلم وتغرس في الناس بعد ولادتهم ، ولكن قبل ذلك توجد الفطرة فيقول الغزالي " وقد كان التعطش الى درك حقائق الامور : دأبي ، ودیدنی ، من أول امری ، وریعان عمری ، غریزه ، وفطره من الله ، وضعتا فی جبلتی لا باختیاری وحيلتي ، حتى انحلت عني رابطة التقليد ، وانكسرت على العقائد الموروثه ، على قرب عهد الصبا ، اذ رأيت ان صبيان النصارى : لا يكون لهم نشوء الا على التنصر ، وصبيان اليهود : لا نشوء لهم الا على التهود ، وصبيان المسلمين لا نشوء لهم الا على الاسلام ، وسمعت الحديث المروي عن الرسول (ص) حيث قال : كل مولود يولد على الفطره فأبواه يهودانه ، وينصرانه ، ويمجسانه ، فتحرك باطن الى حقيقة الفطرة الاصلية ، وحقيقة العقائد العارضة بتقليد

الوالدين والاستاذين ، والتمييز بين هذه التقليدات وأوائلها تلقينات ، وفي تمييز الحق منها عن الباطل اختلافات (١).

وهنا نتساءل هل الفطرة يقصد بها دين الفطرة ، أم يقصد بها الطبيعة العاقلة ؟ بمعنى هل يولد المولود على دين الفطرة اى دين مطبوع عليه الانسان بالفطرة أم أن الفطرة صفحة بيضاء ينقش عليها دين الآباء ، لم يوضح لنا الغزالي اى المعنيين يقصد (٢)

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٣٢٩ ـ ٣٣٠ من نشره الدكتور عبد الحليم محمود .

(٢) الدكتور فتح الله خليف : فلاسفة الاسلام ص ٣٢١

وان كنا نجد الجنيد يذهب في تفسير الحديث الذي يقول بأن النفس الانسانية مطبوعة منذ الازل على التوحيد ، قبل وجود النفس واتصالها بالنفس مستشهدا بالاية الكريمة التي تسمى عند الصوفية بآية العهد وهي قوله تعالى : واذا أخذ ربك من بني آدم من ظهورهم ذريتهم ، وأشهدهم ألست بربكم قالوا : بلى الاعراف اية ١٧٢) .

ولقد وطد الغزالي نفسه عن البحث عن العلم اليقيني بحقائق الامور ، فلابد من طلب حقيقة العلم ما هي : اي انه يرغب في معرفة حقيقة الوجود وهذا يقتضي البحث عن حقيقة المعرفة وهذا لاتصال الوجود بالمعرفة اتصالا وثيقا ، وهو يعرف هذا العلم بقوله : ان العلم اليقيني : هو الذي ينكشف فيه المعلوم انكشافا لا يبقى معه

ريب ، ولا يقارنه إمكان الغلط والوهم ولا يتسع القلب لتقدير ذلك ، بل الأمان من الخطأ ينبغي أن يكون مقارنا لليقين ، مقارنة لو تحدى بإظهار بطلانه - مثلا - من يقلب الحجر ذهبا والعصا ثعبانا لم يورث ذلك شكا وإنكارا ، فإني إذا علمت أن العشرة أكثر من الثلاثة فلو قال لي قائل لا بل الثلاثة أكثر ، بدليل أني أقلب هذه العصا ثعبانا ، وقلبها ، وشاهدت ذلك منه لم أشك - بسببه - في معرفتي ولم يحصل لي منه إلا التعجب من كيفية قدرته عليه - فأما الشك فيما علمته فلا ، ثم علمت : أن كل ما لا أعلمه على هذا الوجه ولا أتيقنه هذا النوع من اليقين ، فهو لا علم - لا ثقة به ولا أمان معه وكل علم لا أمان معه ، فليس بعلم يقيني (١)

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ٣٣٠ .

وهكذا يرى الغزالي ان العلم اليقيني هو العلم الذى ينكشف انكشافا لا يبقى معه ريب ، فهو العلم الواضح الذى يمارضه لمكان الوهم أو الغلط ، علما واضحا وضوحا تاما ولا يسمح للقلب ان يرفضه رفضا تاما ، يشعر معه الانسان بالامان من احتمال وقوع الخطأ ، حتى ولو تنطع لابطاله صاحب معجزات ، لثبت امام الامتحان .

أخذ الغزالي في البحث عما اذا كان هناك شيء من ذلك العلم ، وجد نفسه مضطرا الى استنتاج أن المعرفة الوحيدة التي تتصف بهذه الصفة هي معرفة الحسيات والضروريات . ولكنه يمضي بالشك الى نهايته المنطقية فينتهي الى انه عليه ان يتحقق من أن هذه المعرفة هي بالفعل من النوع اليقيني . وبعد فترة من الشك النفسي انتهى الى القول بانها ليست كذلك ، ويدلل على ذلك بأنه كثيرا ما تحكم حواسنا

بأن المحسوس على حال ما ، فما يلبث العقل أن يبطل حكمها ومثال ذلك أن البصر يرى الظل واقفاً فيحكم بسكونه وهو في الحقيقة متحرك ، والبصر يرى الكوكب صغيراً بحجم الدينار ، والأدلة الهندسية تحملنا على التسليم بأنه أكبر من الأرض (١)

لجأ الغزالي الى العقل لعله يجد عنده الأمان الذي ينشده ، فقال : "قد بطلت الثقة بالمحسات أيضاً ، فلعله لا ثقة الا بالعقليات التي هي من الأوليات ، كقولنا : العشرة أكثر من الثلاثة ، والنفي والاثبات لا يجتمعان في الشيء الواحد ، والشيء الواحد لا يكون حادثاً قديماً موجوداً .

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٦٣ نشرة الدكتور عبد الحليم محمود .

معدوما ، واجبا محالا "(١) وزعم ان هذه القضايا اوليه وضروريه الا انه لا يمكن الوثوق بها ايضا اذ لا تلبث الحسيات ان تقول : بم تأمن ان تكون ثقتك بالضروريات العقلية مغايرة لثقتك بالحسيات ، وقد كذب حاكم العقل هذه الحسيات ، " ولولا حاكم العقل لكنت تستمر في تصديقي ، فلعل وراء العقل حاكما آخر ، اذا تجلى كذب العقل في حكمه ، وعدم تجلي ذلك الادراك ، لا يدل على استحالته (١)

ويستدل الغزالي هنا بالاحلام ، فكثيرا ما نثق بصحة تخيلاتنا في المنام ، فاذا استيقظنا تبددت ثقتنا تلك ، فلعل حياتنا هذه بالنسبة الى الاخره شبيهه بالنوم ، كما قال

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ، ص ٣٣٢ نشره الدكتور عبد الحليم محمود

(٢) نفس المصدر : ص ٣٣٢

الرسول (ص) : " الناس نيام ، فاذا ماتوا انتبهوا ".

ولا شك أن قول الغزالي هنا يمكن أن يوجه اليه نقد ا وهو انه اذا سلمنا ان العقل حاكم يحكم ببطلان الحس ، وان هناك احتمال حاكم يبطل لحكم العقل ، فان هذا الاحتمال يفتح الباب لوجود حكم ثالث ورابع وهكذا ... وهذا بدوره قد يدخلنا في سلسلة الشك التي لا يمكننا الخروج منها

وفي الحقيقة كان الغزالي معنيا ببيان عجز العقل الانساني عن ادراك حقيقة الوجود ، والوصول الى معرفة يطمئن اليها القلب وتسكن اليها النفس من النماذج التي هاجمت العقل وقدرته الشيء اليسير ، ويبدو وان العقل الذي قصده الغزالي - وهذه النماذج - هو ذلك العقل المنطقي القائم على الجدل والمقدمات والنتائج ، أي ذلك العقل الفلسفي ، وليس من شك أن ذلك العقل المقيد

ن القيود لا يستطيع أن يتطلع الى معرفه من جنس
الصوفيه .

ا متمرت الشكوك تساور الغزالى — فيما يقول — مده —
على الشهرين وكأنها داء عضال . واخيرا شفى من
، واستعاد عافيته العقلية ، ولم يكن ذلك بفضل

الخاص فيقول : "ولم يكن ذلك (أى اليقين بنظم
وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى " فى الصدر
النور هو مفتاح اكثر المعارف ، فمن ظن ان الكشف
على الادلة المحررة ، فقد ضيق رحمه الله الواسعه —
، حينئذ الك ان هذا النور ليس من باب الادلة والاقوال
وبلطف الهى وضحه القرآن الكريم بقوله : " من يرد
ن يهديه يشرح صدره للاسلام "

وقد شرح الرسول (ص) " الشرح " بقوله : هو بعد نور يقذفه الله تعالى في القلب فقيل : وما علامته: قال التجافي عن دار الغرور ، والانابه الى دار الخلود " وهكذا انتهى الغزالى من شكه الى تلك النهايه الصوفيه فصار من أرباب الاحوال ، بفضل التذوق على العقل .

الحقيقة عند الغزالي :

يقصد الغزالي بالحقيقه هنا الحقيقة الدينية ، وهو فى سبيل الوصول الى هذه الحقيقه يصف فى كتابه " المنقذ من الضلال "أصناف طالبي الحق في اربع فرق :

١ ـ المتكلمون : وهم يدعون انهم اهل الرأى والنظر

٢ ـ الباطنيه : وهم يزعمون انهم أصحاب التعليم والمخصوصون بالاقتباس من الامام المعصوم .

٣ ـ الفلاسفة : وهم يزعمون انهم أهل المنطق والبرهان .

٤ ـ الصوفية : وهم يدعون انهم خواص الحضرة ، وأهل المشاهدة والمكاشفة . (١) ـ

والغزالي يرى ان الحق ينحصر في هذه الفرق الاربع فانهم هؤلاء على حد تعبيره هم السالكون سبيل الحق . فان شذ الحق عنهم ، فلا يبقى في درك الحقيقة مطمع .

وهكذا أغلق الغزالي دائرة الحق واقتصر على هذه الفرق الاربع ، على اعتبار انها الفرق البارزة في عصره . ـ

ولكي نصل الى الحقيقة كما يراها الغزالي علينا ان نبين موقفه من هذه الفرق الاربع : ونقصر اهتمامنا هنا بعلم الكلام فقط .

أولا : الغزالي وعلم الكلام :

ان المذهب الكلامي للغزالي يمكن ان نلمسه في مصنفه

" الاقتصاد في الاعتقاد " وهو ذلك المؤلف الذي صنفه قبل فترة الخلوة والانقطاع فمن المرحله التي يمكن ان نراه فيها بد اتح من علم الكلام الا شعرى ، ففيه بد اتح منذ البداية عن النهج الاشعرى ، وهو المزاوجه بين النص والعقل كما انه يطلن في هذا المصنف انه اشعرى المعتقد

لقد رأى الغزالي ان مذهب الاشعرى هو المثل لمذهب أهل السنة والجماعه لذلك نراه يفتتح مصنفه " الاقتصاد في الاعتقاد " بقوله : " الحمد لله الذى اجتبى من صفوة عباده عصابه الحق واهل السنه ، وخصهم من بين سائر الفرق بمزايا اللطف والسنه ، وافاض عليهم من نور هدايته ما كشف به عن حقائق الدين ، وانطق السنتهم بحجته التي قمع بها ضلال الملحدين ، وصفى سرائرهم من وساوس الشياطين ، وظهر ضمائرهم عن نزعات —

الزائغين ، وعمر افئدتهم بانوار اليقين حتى اهتدوا بها الى اسرار ما انزله على لسان نبيه وصفيه محمد صلى الله عليه وسلم سيد المرسلين ، واطلعوا على طريق التلفيق بين مقتضيات الشرائع وموجبات العقول ، وتحققوا ان لا معانده بين الشرع المنقول والحق المعقول "(١)

فهو يرى ان الحق يدور معهم ، وان استاذه الاشعرى سبقه فى الدفاع عن عقيدة اهل السنه والجماعة وتبعه الباقلانى واستاذه الجوينى ، ونهجهم الذى هو التوسط بين النقل والعقل ، هو أصوب المناهج ، فإن من القصور الوقوف عند واحد منهما ، ولذا الاعتدال بينهما فهو أصوب المناهج ، وهو الذى اتبعه السلف ، لذا الوقوف عند ظاهر

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد وتحقيق الشيخ محمد مصطفى ابو العلا القاهرة ١٩٧٢ م ص ٧ .

النص فهو طريق الحشوية الجامدين عند حد التقليد واتباع الظاهر فقط ، وهذا لا يأتي الا من ضعيف العقل قليل البصيرة ، وكما أن الاعتماد على العقل فقط فـو سبيل المعتزلة والفلاسفة في تصرف العقل حتى صادموا به قواطع الشرع ، وكلاهما رأى النقليين والعقليين بعيد عن الحزم والاحتياط ، ومن هنا يكون الواجب المحتوم في قواعد الاعتقاد ملازمة الاقتصاد والاعتماد على الصراط المستقيم ، وانى يستتب الرشاد لمن يقنع بتقليد الاثر والخبر ، وينكر مناهج البحث والنظر ، أو يعلم ان لا مستند للشرع الا قول سيد البشر ، صلى الله عليه وسلم ، وبرهان العقل هو الذي عرف به صدقه فيما اخبر ، وكيف يهتدي الى الصواب من اقتفى محض العقل واقتصر ، وما

استضاء بنور الشرع ولا استبصر (١)

ويرى الغزالى أن اهل السنه استأثروا وحدهم ، بالنهج الصواب ، وهو الجمع بين العقل والشرع ، وهو النهج الحق ، فالعقل هو المقياس الذى يقاس به صدق ما يأتى به الشرع ، ولولاه لما استطعنا ان نفرق بين النبى والمتنبى ، والصادق والكذوب ، وكيف يكذب العقل بالشرع وما يثبت الشرع الا بالعقل (٢)

والغزالى يحاول ان يثبت لنا مكان العقل فى هذا النهج وصلته بالنقل فيتعرض لمسألة التأويل ، أى صرف

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص٨ .

(٢) نفس المصدر : ص ٩ ولنظر الدكتور جلال موسى : الاشعريه وتطورها ، ص ٤٣٠ ، ٤٣١ .

الكلام عن معناه الظاهر لبيان المراد منه ، وهو يعرض لآراء الفرق المختلفة فيقول : أن هناك فريقا يقف عند ظاهر النص ويمنع من التأويل ، وهناك فريق ثان ، يجعل العقل هو الاصل ولا يعتبر بالنقل ولذلك يفتح باب التأويل على مصراعيه ، فتأول كل ما لا يوافق عقله ، وفريق ثالث : جعل العقل هو الحكم والضابط لما يأتي به الشرع ، فرفض الكثير من اخبار الثقات ، والاحاد ، وفريق رابع : جعل النص أصلا والعقل تابعا ، والغزالي ينتهي الى استحسان رأي فريق خامس : يذهب الى جعل كلا من العقل والنص اصلا وهو بهذا يحدد لكل منهما مجاله وحدوده ، ولا تعارض بينهما ، وهو موقف دقيق يتطلب من المرء ان يلتزم

الجهد ، فلا يميل الى احد الطرفين .

وقد يبدو تطبيق هذا المنهج سهلا واضحا حينما يتعلق بالاخذ بالسمعيات ، اى الامور التى لا تحتاج الى اعمال الفكر ، وانما التعويل يكون على السمع ، كالحشر والميزان وسائر الامور السمعية ، فهذا ما لا سبيل اليه بالعقل ، ولكن صعوبة هذا المنهج هى : فيما لو تعارض العقل والنقل ، فايهما ترجح ؟ وهذه هى النقطة الدقيقة ، ويبدو ان الغزالى لم يتابع شيخه الاشعرى متابعة تامة فى هذه النقطة ، فاننا نراه يعطى للعقل قوة على نحو ما — فى الحكم على ما يأتى به النقل ، بعد ان كان الاشعرى يجعل للنص المكان الاسمى الذى يحتم على العقل .

على ان الامام الغزالي اذا كان لا ينكر التعويل على التأويل في موضعه المناسب ، وكذلك الاخذ بالنص في موضعه دون افراط أو تفريط بينهما ، فهو يضع قيودا على التأويل فيرى : ان يقصر على امور الاجتهاد في مجال الاحكام العمليه الفقهيه كالعبادات والمعاملات ، فهذا الاجتهاد يتابعه المصيب والمخطئ . اما في مجال العقيدة فان الغزالي يبدي تحفظه وتردده في أن يؤخذ التأويل على اطلاقه ، بل انه يبدي كراهيته لذلك الامر ، ويرى أن التأويل لا يلجأ اليه الى لجوء المضطر ، وهو لا يخرج عن كونه ظنا وتخمينا ، فان هناك امورا يعجز العالم عن كشف اسرارها ومرادها ومن هنا يطلب من العالم التوقف عندها لان ذلك أسلم للحقيقة (١)

(١) الغزالي : قانون التأويل ، نشرة محمد زاهد الكوثري ، القاهرة ١٣٥٩ هـ ص ١١

ويستدل الغزالي على جواز التأويل بأن الامام احمد بن حنبل رغم ما عرف عنه من كراهة الخوض في التأويل – حتى قيل انه ابعد الناس عن التأويل – الا انه تأول ثلاثة احاديث: " الحجر الاسود يمين الله في الارض " – و " قلب المؤمن بين اصبعين من اصابع الرحمن " و " انى لاجد نفس الرحمن من قبل اليمن " (١)

واذا كان الغزالي يرى في العقل ميزان للحكم ، وانه الحكم اذا اختلف العقل والنقل ، فاننا نجده في كتابه – " القسطاس المستقيم " يحذر من أن يكون العقل تابعا والنص متبوعا ، فيقول : " اياكم ان تجعلوا المعقول اصلا والمنقول تابعا وردیفا ، فان ذلك شنيع ومنفر (٢)

(١) الغزالي : فيصل التفرقه بين الاسلام والزندقه ،طبعة الكردى ، القاهرة ، ١٣٥٣ هـ ص٨٦ .
(٢) الغزالي : القسطاس المستقيم ، طبعة الدمشقي ، ١٣١٨هـ ص١١١ وانظر: دكتور جلال موسى : الاشعرية وتطورها ص ٤٣٣ .

فالغزالي هنا يحذر من ان يكون العقل هو الحكم فيما يأتي به النص ، لكن لا يفهم من كلامه ان العقل هو المرجع والاصل في كل ما يأتي به الشرع ، وانما مجال الاخذ بالعقل هو فقط حينما يكون هناك ثمة اختلاف بين العقل والنقل ، والغزالي ليشطر الى هذا وهو في مجال الرد على الباطنيه في دعوى الامام المعصوم والاكتفاء بالاخذ عنه (١)

والغزالي قد حدد لكل من مصادر المعرفة دورها في الادراك فاول مراتبه هو الحس (اي الاحساسات من لمس وبصر وتذوق ...) وهي المرتبة الادنى ، تعلوها مرتبة ادراك الواجبات والجائزات والمستحيلات وهي مرتبة العقل ، ويعلو هذا الطور العقلي ، طور البصيرة التي يدرك بها الغيب ، وهو طور مستقل عن العقل كاستقلال العقل عن الحس والتمييز ، وهذا الطور وهو الطور الذي يسميه الغزالي " طور

---

(١) دكتور : جلال موسى : الاشعرية وتطورها ص ٤٣٣

النبوة " ويوجب الغزالي على العقل التسليم بطور النبوة والتصديق لان فيه أمورا يعجز العقل عن ادراكها . وهذا ما لا سبيل الى ادراكه الا بالقلب عن طريق الكشف (١)

وهكذا نجد الغزالي قد حدد لكل من الحس والعقل دوره في الادراك ، وجعل الكشف السبيل الى ما لا سبيل اليه بالعقل ، من الامور المتعلقة بالوحي ، وهذا ما انتهى اليه في موقفه المتأخر وهو " المنقذ من الضلال " الذى ترك فيه الظاهر ولجأ الى الباطن في اكتساب المعرفة الصوفية . أما اكتساب المعرفة الصوفية ، أما في مجال علم الكلام فاننا نراه يتراوح بين النص والعقل .

والغزالي قبل عرضه لمذهبه الكلامى يبدأ في بيان بعض المقدمات التى نجدها ضرورية في بيان موقفه من العلم على النحو التالى :

---

(١) الغزالي : المنقذ من الضلال ص ١٣٤ (من نشرة الدكتور عبد الحليم محمود ، القاهرة ١٣٧٣ هـ ص ٤)

أولا : أهمية علم الكلام: فيذهب الى اهمية هذا العلم فى اقامة البرهان على وجود الرب تعالى وصفاته ، وافعاله ، وصدق الرسل ، وكل ذلك مهم لا محيص عنه لعاقل (١)

وهو يرى أن هذا العلم لما كان مهما فان الخوض فيه هو من فروض الكفايات اى انه ليس يجب على علة الخلق ، لما لا يجب على كافة الخلق الا التصديق الجازم وتطهير القلب عن الريب والشك فى الايمان ، وانما تصير ازالة الشك فرضا عين فى حق من اعتراه الشك ، فعلى هذا يجب للعلماء علم الكلام بغية دفع الشبه ، او التصدى لازالة الشكوك فى أصول الاعتقاد فيقول الغزالى فى تعليل كون علم الكلام من فروض الكفايات –

" فان قلت : فلم صار من فروض الكفايات ، وقد ذكرت أن اكثر الفرق يضرهم ذلك ، ولا ينفعهم ، فاعلم انه قد –

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٣ .

سبق ان ازالة الشكوك فى أصول العقائد واجبة ، واعتور الشك غير مستحيل ، وإن كان لا يقع الا فى الاقل ، ثم الدعوة الى الحق بالبرهان " مهمة فى الدين ، ثم لا يبعد ان يثور مبتدع ويتصدى لاغواء أهل الحق بافاضة الشبه فيهم ، فلابد من يقاوم شبهته بالكشف ويعارض أغواءه بالتقبيح ، ولا يمكن ذلك الا بهذا العلم ، ولا تنفك البلاد عن أمثال هذه الوقائع ، فوجب ان يكون فى كل قطر من الاقطار ، وصقع من الاصقاع ، قائم بالحق ، مشتغل بهذا العلم يقاوم دعاة المبتدعة ، ويستميل الزائغين عن الحق ، ويصفى قلوب اهل السنة من عوارض الشبهة " (١)

على إننا نلاحظ بوضوح تردده فى الخوض فى علم الكلام الا فى حالتين : اذا أوقع لشخص شبهه لا تزول الا عن طريق أهل

---

(١) الغزالى : الاقتصاد فى الاعتقاد ص ١٢

الكلام ، لا تكون هي الدواء الوحيد لعلته ، والثاني : حالة شخص كامل العقل راسخ القدم في الدين يريد تحصيل هذا العلم ليداوي به مريضا وقعت له شبهه ، وليفحم به مبتدعا ، وهذان الحالان هما المبرران اللذان ساقهما الغزالي ليخوض في هذا العلم ، أما في غير هذين الوضعين فهو على ما يبدو على يرى أن الخوض في علم الكلام حرام لكثرة الآفة فيه فهو يقول " لو تركنا المداهنة ومراقبة الجانب صرحنا بأن الخوض في الكلام حرام لكثرة الآفة فيه (١)

ثانيا : مناهج الأدلة في علم الكلام :

يشير الغزالي في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد الى مناهج ثلاثة هي :

المنهج الأول ـ طريقة السبر والتقسيم : ويعرض الغزالي

---

(١) الغزالي : فيصل التفرقة بين الاسلام والزندقة ص ١١

لهذا المنهج بقوله اننا نحصر الامر في قسمين ، ثم يبطل احد اهما ، فيلزم منه ثبوت الثاني ويوضحه بمثال على النحو التالي :ـ

قولنا العالم اما حادث ، واما قديم ، ومحال ان يكون قديما ، فيلزم منه لا محاله ان يكون حادثا ، وهذا اللازم هو مطلوبنا ، وهذه النتيجة استفدناها من مقدمتين تمثل كلا منهما علما : الاولى : العالم اما قديم أو حادث (فان الحكم بهذا الانحصار علم) والثانية : القول بأنه محال أن يكون قديما (وهذا علم اخر) والثالث : هو اللازم منهما وهو المطلوب بانه حادث . (١)

المنهج الثاني : هو طريقة انتاج المقدمات للنتائج :

وذلك مثل القول بأن ما لا يخلو من الحوادث فهو

الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٢

حادث ، وهو أصل (مقدمة) والعالم لا يخلو من الحوادث وهو أصل آخر (مقدمة اخرى) ويلزم من هاتين المقدمتين — القول بأن العالم حادث (وهي نتيجة مطلوبة) . ويقول الغزالي في صدق هذا المنهج ، فتأمل : هل يتصور أن — يقر الخصم بالاصلين ثم يمكنه انكار صحة الدعوى ، فتعلم — قطعا ان ذلك محال (١)

المنهج الثالث: هو طريقة الالزام للخصوم بما تؤدي اليه فروضهم من محال يترتب عليه صحة ما يذهب اليه الغزالي فهو يقول في شرح المنهج ان لا نتعرض لثبوت دعوانا بل ندعي استحالة دعوى الخصم ، بأن نتبين انه مفض الى — المحال ، وما يفضي الى المحال فهو محال لا محالة : مثال ذلك قولنا: ان صح قول الخصم أن دورات الفلك لا نهاية لها ، لزم منه صحة قول القائل : ان ما لا نهاية له قد

---

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٢٢

انقضى وفرغ منه ، ومعلوم ان هذا الكلام محال ، فيعلم محاله ان المقضى اليه محال وهو مذهب الخصم ، فها هنا اصلان احدهما : قولنا : ان كانت دورات الافلاك لا نهاية لها فقد انقضى ما لا نهاية له ، فان الحكم بلــــزوم انقضاء ما لا نهاية له على القول بنفى النهاية عن دورات الافلاك علم ندعيه ونحكم به ولكن يتصور فيه من الخصم اقرار وانكار بان يقول لا اسلم انه يلزم من ذلك ، والثانى : قولنا ان هذا اللازم محال ، فانه ايضا اصل يتصور فيه انكار بان يقول سلمت بالاصل الاول ، ولكن لا اسلم هذا الاصل وهو استحالة وانقضاء ما لا نهاية له ، ولكن لو اقر بالاصلية ، كان الاقرار بالمعلوم الثالث اللازم منهما واجبا ضرورة ، وهو الاقرار باستحالة مذهبه المفضى الى هذا المحال (١)

---

(١) نفس المصدر : ص ٢٢ - ص ٢٣

وبعد هذه المقدمات يبدأ الغزالى فى عرض مذهبه الكلامى على النحو التالى :

أولا : الاستدلال على وجود الله :

يعتمد الغزالى فى اثبات وجود الله تعالى على أصل هو ان كل حادث فلحدوثه سبب ، والعالم حادث ، يلزم من ذلك أن له سببا ، ويأخذ الغزالى فى تحليل هذا الاصل ليرى مدى صحته ، لإن صحة هذا الاصل ، تصبح دعوته فى اثبات وجود الله بهذا الاصل .

فهو يرى العالم : هو كل موجود سوى الله تعالى ، والموجود اما متحيز او غير متحيز ، ونلاحظ هنا انه يستخدم طريقه السبر والتقسيم المشار اليها سابقا — ثم المتحيز يسمى جوهرا فردا اذا لم يكن فيه ائتلاف واذا كان فيه ائتلاف سمى جسما ، لان الجسم هو المؤتلف والجوهر هو المتحيز ، اما ان

يستدعى وجوده جسما يقوم به وهو الله تعالى ، فهو لا يقوم بغيره بل بذاته ، والجسم والعرض يثبت ان الادراك الحسى لهذا الموجود الذى ليس بجسم ولا عرض ، ولا جوهر متحيز ، لا يدرك بالحس ، ويدلل الغزالى على صحة الاصل الذى ذهب اليه وهو ان كل حادث له سببه فيرى الحادث هو ما كان معدوما ثم صار موجودا ، ووجوده : اما ان يكون واجبا أو جائزا ، ولم يكن وجوده واجبا لذاته ، بل جائزا وجوده وعدمه ، فاذا ترجح سببا فى الوجود ، وعلى هذا يصح القول بان كل حادث له مسبب ، اما كون العالم — حادثا فواضح ، لانه اذا كان العالم اجساما أو جواهر ، فالاجسام لا تخلو عن الحركة والسكون ، وهما حادثان ، والجواهر تتعاقب عليها الاعراض المختلفة المتغايرة وهى حادثة فكما ان الجوهر لا يخلو عن الحركة والسكون ، وهما امران

زائدان على الجوهر وحادثان ، لم يرجع حدوث الحركة والسكون الى عون وظهور من الاعراض ، ويرى الغزالي ان كون الحركة او ظهورها في الجواهر دليل حدوثه ، كما يرى انه حد شخلسط بين اختصاص الجوهر بالحيز واختصاص العرض بالمحل ، فظن الخصور امكان انتقال العرض عن المحل كما ان من الممكن انتقال الجوهر عن الحيز وهو يصحح هذا الفهم بأن الحيز لمو زائد عن الجوهر يصح ان ينتقل الجوهر عنه ، اما المحل فليس لمو زائد على العرض ، وان العرض لا يقوم بنفسه ، بل يقوم الجوهر ولو كان اختصاص العرض المحل زائدا على العرض لصار يقوم العرض بالعرض الى ما لا نهايه . ويدلل الغزالي على صحة الدعوى القائله بان ما لا يخلو من الحوادث فهو حادث بقوله : " لو كان العالم قديما ، مع انه لا يخلو من الحوادث لثبتت حوادث لا اول لها ، وللزم ان تكون

دورات الافلاك غير متناهية الاعداد وذلك محال لان كل ما يفضي الى المحال فهو محال .

فيرى الغزالي في تناهي دورات الفلك وانقضائها وتعاقبها دليلا على حدوثها وما دامت متناهية . فالمنتهي له أول وبداية وما له أول وبداية ليس بقديم . لان القديم هو ازلي أبدي موجود منذ الازل . ويستمر الى الابد . ولا أول له ولا آخر . واذا ثبت ان العالم حادث . وكل حادث له سبب . فالعالم له سبب . وهذا السبب او المرجح اما ان يكون قديما أو حادثا . والحادث يفتقر الى محدث ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية . فلزم ان يكون قديما . بمعنى ان وجوده غير مسبوق بعدم . لان الحادث هو الموجود من عدم وهذا السبب القديم نسميه صانع العالم . لانه هو الذي أوجده .

من العدم "(١)

ثانيا : صفات الله :

من صفات القديم ، انه باق لم يزل ، لان ما ثبت قدمه استحال عدمه . لان الموجود اذا عدم لحتاج الشئ عليه ، لان الاعدام يحتاج الى معدم ، والقدم من أخص اوصافه وليس بمعنى زائد على ذاته ، ويرى الغزالي أن العدم نفي محض ، وبهذا يخالف المعتزلة في قولهم المعدوم شئ "وذات وعين ، ويستحيل ان يكون فعلا وانما يأثر القدرة ، لان القدرة تتعلق بالشئ" ، والشئ" هو الموجود الثابت - عند الغزالي - ولا يكون العدم عن ضد ، لان الضد ان كان حادثا فسائل القديم أعدمه القديم ، ومحال ان يكون الضد قديما وقد يعدمه ، ولا يعدم الاعراض بأنفسها بمعنى ان ذواتها لا

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ، ص ٢٩ - ٣٩

متصور لها بقاء ، وهذا واضح في الحركة التي يعقبها سكون ، بمعنى ان وجودها عدم وحل محله وجود اخر واتصف لم الجواهر بأن لا تخلق فيها الحركة والسكون وهما حادثان وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث ، وينقطع بذلك شرط وجود الجواهر فلا تبقى (١)

والله تعالى ليس بجوهر متحيز ، لانه قد ثبت قدمه ، ولو كان متحيزا لكان لا يخلو عن الحركة في حيزه أو السكون فيه ، وما لا يخلو عن الحوادث فهو حادث (٢)

والله تعالى ليس بجسم ، لان الجسم هو المؤتلف من جوهرين متحيزين ، واذا استحال أن يكون جوهرا استحال ان يكون جسما ، ولانه لو كان جسما لكان

---

(١) نفس المصدر : ص ٤٠

(٢) نفس المصدر : ص ٤١ ــ ٤٢

مقدار بمقدار مخصوص ويجوز ان يكون أصغر منه أو اكبر ولا يكون الا بمرجح ، والافتقار الى المرجح دليل الحدوث ، لانه في هذه الحالة يكون مخلوقا وليس بخالق ، ومصنوعا وليس بصانع ، أي محدثا ليس بقديم (١)

والله تعالى ليس بعرض ، لان العرض ما يستدعى وجوده ذاتا تقوم به ، وتلك الذات جسم أو جوهر ، ومهما كان الجسم واجب الحدوث ، كان الحال فيه حادثا لا محالة ، اذ يبطل انتقال الاعراض ، وقد بينا ان صانع العالم قديم فلا يمكن ان يكون عرضا (٢)

والله تعالى ليس في جهة من الجهات الست (فوق واسفل

---

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٤٢ ـ ٤٣

(٢) نفس المصدر ص ٤٣

وقد لم يخلق ، ويمين وشمال) لان الجهات انما تختص بالجواهر والاعراض وهو تعالى ليس كذلك ، والغزالى فى تنزيه الله تعالى عن الجهه تقى ان يكون الله بجهه فوق مع انها اشرف الجهات وتناول الغزالى الاخبار الواردة فى رفع الايدى الى السماء تدعو ربها ، وكذلك قول الجارية لرسول (ص) ان الله فى السماء ، تأول ذلك كله بأن المراد به تعظيم الله تعالى باعتقاد علو المرتبه لا باعتقاد علو المكان ، والجوارح تتبع القلب فى الاعتقاد ، ولا يمكنها الاشارة الى الى الجهات ، واما حكمه صلوات الله عليه للجارية لما اشارت الى السماء فقد انكشف به ايضا انه ظهر ان لا سبيل للاخرس الى تفهم علو المرتبه الا بالاشارة الى جهة العلو ، فقد كانت خرساء كما حكى ، وقد كان يظن بها انها من عباد الاوثان ، ومن يعتقد الاله فى بيت الاصنام

استنطقت عن معتقدها فعرفت منها الاشارة الى السماء ان معبودها ليس في بيوت الاصنام كما يعتقد اولئك (١)

وينكر الغزالي الاستواء بمعناه المادي الذي قال به الحشوية والمشبهة ، وهو بمعنى الاستواء على العرش ، فانه لا يستقر على الجسم الا بالجسم ، ولا يحل فيه الا عرض ويتأول الاستواء الى معنى يليق به تعالى مع عدم الخوض في كيفية الاستواء ، ويتأول لاحاديث النزول وسائر ما يوهم التشبيه ويصرفه عن معناه الظاهري الذي قد يختلط على العامة فيأخذونه على انه تشبيها او تجسيما (٢) فيقول الغزالي :

الله تعالى : ليس بجسم مصور ، ولا جوهر محدود مقدور ، وانه لا يماثل الاجسام لا في التقدير ، ولا في قبول الانقسام ، وليس بجوهر ولا تحله الجواهر ، ولا بعرض ولا تحله الاعراض كما انه لا يحده المقدار ، ولا تحويه الاقطار ، ولا تحيط به

الجهات ، وانه مستو على العرش استواء منزهه عن المماسه والاستقرار ، ولا يتطلب منه هذا الاستواء حركة او انتقالا ، بل هو على عرشه كما كان وكما اراد ولم يزل على ما كان عليه .

ثم يعرض الغزالي في الدعوى التاسعة في كتابه الاقتصاد في الاعتقاد لمسألة رؤية الله تعالى لاتصالها بالجهة ، وهو يثبت الرؤية القلبيه ، وهو يعتمد في اثبات للرؤية على القول بأن الله تعالى موجود ، وكل موجود يصح أن يرى ولما كان الله موجودا فهو مرئي .

على ان قولـه بأثبات الرؤيه لا يلزمه بالقول بأن الله في جهه ما ، بحسب ما الزمته المعتزلة ذلك .

فهو يقول ردا على هذا : انه اذا كان البارى يرى نفسه ويرى العالم ، وليس هو بجهه من نفسه ، ولا من العالم

جاز ان يراه الخلق وليس بجهه من الرائى .

والغزالى يفسر الروئيه على انها (نوع ادراك هو كمال ومزيد كشف بالاضافة الى التخيل) فهو يرى ان الروئيه البصريه مكمله وموضحه لما نتخيله ونتصوره عن الله تعالى .

ولا تخرج الادلة التى يقدمها الغزالى لاثبات الروئيه عن تلك الادله التى قدمها الاشعرى ، وان كانت أدله الغزالى يغلب عليها الاعتماد على الكتاب وحده . فراح يتأول الايات القرآنيه التى يفهم منها استحالة الروئيه على نحو يفيد اثبات الروئيه فعلى سبيل المثال يتأول قوله تعالى : " لن ترانى " على معنى ان ذلك فى الدار الدنيا وليس فى الاخره .

ويستحسن الغزالى موقف اهل السنة فى هذه المسألة فلقد وقفوا موقفا وسطا بين قول الحشويه والمعتزله فكلاهما افرط

في موقفه (١)

ولقد أثبت الغزالي وحدانية الله تعالى اعتمادا على برهان التمانع ، اي امتناع وجود الهين ، فأثبت وحدانية الباري ، مفسرا معنى الواحد بأنه لا يقبل القسمة اي لا كمية له ولا جزء ولا مقدار والباري تعالى واحد بمعنى سلب الكمية المصححة للقسمة عنه ، فأنه غير قابل للانقسام اذ الانقسام لما له كمية والتقسيم تصرف في كمية بالتفريق والتصغير وما لا كمية له لا يتصور انقسامه .

فلقد تفرد – تعالى – بالوحدانية فلا يشاركه فيها سواه لا يشبه شيئا ولا يشبهه شيء ، ولا نظير له في رتبته ولا ضد له ، لانه صمد يغنى عن كل شيء ويفتقر اليه كل شيء ، ولا مثل له في ذاته وصفاته او الاثنين معا ، خالق كل ما سواه ، ولا ند

(١) الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٥١ وما بعدها .

له بمناظره في كل ما اتصف به (١)

ويتصف البارى عنده بالصفات السبع المعنويه - عند أهل السنه ويمكن ان نعرض لها كالاتى :-

أولا : صفة القدرة .. الله محدث العالم . والعالم فعل محكم مرتب متقن منظوم . مشتمل على انواع العجائب والايات وذلك يدل على القدرة وعلى ان الفاعل قادر مختار . ولا نزاع في ذلك .

والقدرة صفة فيه تعالى واحدة تتعلق بجميع المقدرات التي لا نهاية لها . والمقدورات هي الممكنات .

والغزالي في اثباته لهذه الصفه ينص على الجهميه والمعتزلة

(١) انظر تفصيلا : الغزالي : الاقتصاد في الاعتقاد ص ٦٩ وما بعدها وايضا الاربعين في أصول الدين ص ٣٥

نظرف كل منهما ، فبينما تطرف الجهمية فى انكار قدرة العبد
مما يؤدى بالضرورة الى استحالة التكليف طالما ان الانسان
مجبرا فى أعماله ويصبح الثواب والعقاب لا معنى لهما .
وكذلك المعتزلة التى انكرت تعلق قدرة الله تعالى بأعمال
العباد ، فهى من خلقهم واختراعهم ، والمعتزلة ارادت
بذلك أن يكون للتكليف معنى والجزاء له مغزاه ، ويرى
الغزالى أن الحل الصحيح هو ما أشار اليه اهل السنة
بالتوسط بين الجبر والاختيار أى اثبات القدرتين على فعل
واحد مع اختلاف وجه تعلقهما ، أى ان الغزالى لا يمانع
من وجود مقدور بين قادرين ، لانه وجه تعلق القدرتين
بالفعل تختلف ، فقدرة الله تتعلق به خلقا واختراعا .
وقدرة العبد تتعلق به كسبا ، فقد جعل الغزالى لقدرة

العبد تأثيرا في الفعل لانه لا ينكر اختياره ، فقدرة اللـــه تتعلق بالفعل ايجادا واختراعا وقدرة العبد تتعلق بالفعل كسبا ، وهنا تكون قدرة العبد متعلقة بفعل الله اضطرارا لا اختيارا بينما يتعلق بالكسب اختيارا (١)

ثانيا : صفة العلم : الله تعالى عالم بجميع المعلومات ـ الموجودات والمعدومات ، فان عالما واحد ، مع تعلقه ـ بالمعلومات التي لا تتنهي .

والصفة الثالثة : الحياة : وهي صفة معلومة بالضرورة طالما كان الله عالما ومريدا ، لان الحي لا يحق الا ما يشعر بنفسه ويعلم ذاته وغيره والعالم بجميع المعلومات والقادر على جميع المقدورات ، كيف لا يكون حيا وهو كذلك .

الصفة الرابعة : الارادة : فالله مريد لافعاله الصادرة منه .

لانه جائز وقوعها وعدم وقوعها ، فترجيح الوقوع على عدمه بمرجح ، وليس ذاته هذا الترجيح ، لان نسبة الذات الى الضدين واحدة ، فارادته تعالى هي التي اقتضت وقوع الفعل في وقت معين دون غيره ، والغزالي يربط هذه الصفه بحدوث العالم ردا على الفلاسفه القائلين بقدم العالم .

ولما كانت قدرته تعالى عامة شاملة لجميع المقدورات كانت ارادته شامله هي الاخرى لكلما يراد خيرا كان أم شرا ، وكل الحوادث مراده ، والشر والمعاصي حوادث فهي مراده ، فما شاء الله كان ، وما لم يشأ لم يكن ، فلا يكن فلا يجري في ملكه شيء الا بقضائه وقدره ومقتضى حكمته ومشيئته .

والغزالي في هذا الصدد يخالف القدريه والجبريه تطرفهما

ـ ويذهب الى ان رأى اهل السنه كان التوسط بين الفريقين ، ويقول الغزالي معبرا عن رأيهم بقوله : لم ينفوا الاختيار عن انفسهم بالكليه ، ولم ينفوا القضاء والقدر عن الله بالكلية ، بل قالوا : افعال العباد من الله من وجه ومن العبد من وجه ، وللعبد اختيار في ايجاد فعله فكان من افعال العباد بقضاء الله وقدره ولكن للعبد اختيارا ـ فالخلق والتقدير من الله والكسب من العباد ، فاختلفت وجه تعلق القدرتين بالفعل على وجه واحد ، واستحالا اذا ـ اختلف وجه التعلق وهكذا ترى الغزالي يناقش الحريه في ـ معرض تناوله لصفات الله ، وفي تعلق هذه الصفات بالعالم ، فهو يرى انه في مقدور الخالق ان يصنع العالم كما يريد ، ـ فالارادة الالهية يمكن ان تختار وتحقق من غير مخصص لكل ما هو ممكن وهي متقدمه على العلم ، والارادة تخصص الوقوع ،

والعلم مدرك الموجود على ما هو عليه ، فالله هو الذي أوجد العالم بإرادة قديمة بلا مرجح أو مخصص ، فهو العلة الاولى .

الصفة الخامسة والسادسة : السمع والبصر .. ان صانع العالم سميع بصير ، وقد استدل الغزالي على ثبوتها بالدليل النقلي ، كما انه معلوم عقلا ان السمع والبصر من صفات كمال "خلق ، وهما عنده صفتان قديمتان فيجوز أن ان يسمع صوتا معدوما ، وان يرى العالم في الازل والعالم معدوم ، وكما ان علمه يتعلق بجميع المعلومات المحدثات والفانيات وبالحاضر والماضي والمستقبل ، جاز تعلق السمع والبصر بما كان وما سيكون .

والصفة السابعة : الكلام : فالباري متكلم وكلامه غير مخلوق .

والكلام عند الغزالى يطلق باطلاقين . احدهما : الكلام الملفظ وهو الحروف وهو ليس بحرف ولا صوت فهو الكلام الذى يجول بالنفس . وهو صفة بذاته تعالى فانه وهو قديم بهذا المعنى . والاصوات والحروف دلالات على الكلام النفسي القديم ، فكما ان العالم حادث . ويدل على صانع قديم . لم يكن محالا ان تدل الالفاظ المحدثة على صفة الكلام القديمة .-

وان قيل : كيف يسمع كلام الله الذى ليس بصوت ولا حرف والمسموع فى العادة هو الاصوات؟ . ويرى الغزالى صعوبة الاجابة عن مثل هذا السؤال اجابة مقنعة . وذلك لانه سؤال عن كيفية ما لاكيفية له . ويرى الغزالى جواز روئية ما ليس بجسم وسماع ما ليس بصوت وذلك عن طريق خرق العادة .

١ — المنزلة بين المنزلتين

من كتاب الانتصار والرد على ابن الروندى الملحد

تأليف أبى الحسين عبد الرحيم بن محمد بن عثمان الخياط المعتزلى [١]

مع مقدمة وتحقيقات وتعليقات للدكتور نيبرج

ثم قال صاحب الكتاب [٢] : وقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع [٣] لقولها بالمنزلة بين المنزلتين [٤]، وذلك أنه لم يكن بين الأمة خلاف قبل ظهورهم فى فساد قول من زعم أن مذنبى المقرين [٥] ليسوا بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين ، ولم يكن للناس إلا ثلاثة أقاويل : أحدها قول الخوارج [٦] فى الإكفار [٧] ، والثانى قول المرجئة [٨]، والثالث قول الحسن [٩] فى النفاق. فجاء واصل بن عطاء [١٠]، وقد تقدمه الإجماع على أن الحق لا يخرج من [هذه] الثلاثة الأقاويل ، فزعم أنه قد خرج منها ، وأن مذنبى أهل الصلاة ليسوا [بمؤمنين ولا كافرين ولا منافقين ، فادعت الأمة عليه الخروج] من الإجماع فى بعض أقاويلها ، فقد خرجت المعتزلة بأسرها من الإجماع فى عمود [١١] دينها :

يقال له [١٢] : إن واصل بن عطاء رحمه الله لم يحدث [١٣] قولا لم تكن

(١) مطبعة دار الكتب المصرية ص ١٦٤ — ١٦٨ .
(٢) يقصد به ابن الروندى الذى ألف كتابا سماه « فضيحة المعتزلة » .
(٣) الاتفاق التام بين أئمة المسلمين. (٤) المرتبة التى بين الإيمان والكفر ، وهى العصيان
(٥) المؤمنين بالله ورسوله . (٦) أنظر معنى هذه الكلمة فى المقدمة ص ٦ .
(٧) الحكم بالكفر . (٨) المقدمة ص ٦ — ٧ . (٩) الحسن البصرى (المتوفى سنة ١١٠ هـ — ٧٢٨ م) وهو كبير علماء البصرة فى عصره ، وهو أول من يمثل مذهب أهل السنة من الأئمة . (١٠) تلميذ الحسن البصرى . وقد توفى سنة ١٣١هـ (٧٤٨م) وقد اختلف مع أستاذه فى مسألة مرتكب الكبيرة — واعتزل مجلسه فأصبح رئيساً لمذهب الاعتزال . (١١) عمود : أصل (١٢) هذا هو رد الخياط على ابن الروندى (١٣) يخترع

الأمة تقول به ، فيكون قد خرج من الإجماع . ولكنه وجد الأمة مجمعة على تسمية أهل الكبائر بالفسق والفجور ، مختلفة فيما سوى ذلك من أسمائهم ، فأخذ بما أجمعوا عليه ، وأمسك عما[1] اختلفوا فيه .

وتفسير ذلك أن الخوارج وأصحاب الحسن كلهم مجمعون والمرجئة على أن صاحب الكبيرة فاسق فاجر . وقالت المرجئة وحدها : هو مع فسقه وفجوره مؤمن . وقال الحسن ومن تابعه : هو مع فسقه وفجوره منافق .

فقال لهم واصل : لقد أجمعتم أن سميتم صاحب الكبيرة بالفسق والفجور . فهو اسم له صحيح بإجماعكم . وقد نطق القرآن به فى آية القاذف[2] وغيرها من القرآن . فوجب تسميته به . وما تفرد به[3] كل فريق منكم فدعوى[4] لا تقبل منه إلا ببينة[5] من كتاب الله أو من سنة نبيه صلى الله عليه وسلم .

ثم قال واصل للخوارج : وجدت أحكام الكفار المُجْمَع عليها المنصوصة عنها فى القرآن كلها زائلة[6] عن صاحب الكبيرة ، فوجب زوالُ اسم الكفر عنه بزوال حكمه ، لأن الحكم يتبع الاسم ، كما أن الاسم يتبع الفعل ؛ وأحكام الكفر المجمع عليها المنصوصة فى القرآن على ضربين :

قال الله عز وجل : « قاتلوا الذين لا يؤمنون بالله ولا باليوم الآخر ، ولا يحرّمون ما حرّم الله ورسوله ، ولا يدينون دين الحق من الذين أوتوا الكتاب حتى يعطوا الجزية عن يد وهم صاغرون »[7] فهذا حكم الله فى أهل الكتاب ، وهو زائل عن صاحب الكبيرة ، وقال : « فإذا لقيتم الذين كفروا

---

(١) امتنع عن. (٢) آية القاذف هى قوله تعالى . « والذين يرمون المحصنات ثم لم يأتوا بأربعة شهداء فاجلدوهم ثمانين جلدة ولا تقبلوا لهم شهادة أبداً وأولئك هم الفاسقون »

(٣) تفرد : انفرد (٤) دعوى : قضية (٥) بينة : دليل (٦) زائل عن : لا ينطبق على .

(٧) صاغرون أذلاء .

فَضَرْبَ الرقاب حتى إذا أثخنتموهم(١) فشدوا الوثاق(٢) فإما منّاً(٣) بعدُ وإما فداء »(٤) فهذا حكمُ الله في مشركي العرب ، وفي كل كافر سوى أهل الكتاب ، وهو زائل عن صاحب الكبيرة . . . . وحكم الله في المنافق أنه إن ستر نفاقه فلم يُعلَم به ، وكان ظاهره الإسلام ، فهو عندنا مسلم ، له ما للمسلمين وعليه ما عليهم . وإن أظهر كفره أستُتيبَ(٥) فإن تاب وإلا قتل . وهذا الحكم زائل عن صاحب الكبيرة .

وحكم الله في المؤمن الولاية(٦) والمحبة والوعد بالجنة ، قال الله جل ذكره « الله وليّ الذين آمنوا » وقال : « والله ولي المؤمنين » ، وقال : « وبشر المؤمنين بأن لهم من الله فضلا كبيراً » ، وقال : « وَعَد الله المؤمنين والمؤمنات جنات تجري من تحتها الأنهار » ، وقال : « يوم لا يُخزِي الله النبي والذين آمنوا معه » .

وحكم الله في صاحب الكبيرة في كتابه أنّ لعنه وبرىء منه وأعد له عذابا عظيما ، فقال : «ألا لعنة الله على الظالمين» ، وقال : «وإن الفجار(٧) لفي جحيم» وما أشبه ذلك من القرآن . فوجب أن صاحب الكبيرة ليس بمؤمن بزوال أحكام المؤمن عنه في كتاب الله ، ووجب أنه ليس بكافر بزوال أحكام الكفار عنه ، ووجب أنه ليس بمنافق بزوال أحكام المنافقين عنه في سنة(٨)

---

(١) أثخن : أصاب بجروح شديدة (٢) الوثاق : القيد .
(٣) المن : إطلاق الأسير بدون مقابل . (٤) فداء : مقابل جزية .
(٥) طلب إليه أن يتوب (٦) الولاية : النصر والمحبة والصداقة .
(٧) الفجار : الفساق والعصاة .
(٨) أقوال الرسول وأعماله في الناحيتين التشريعية والدينية .

رسول الله صلى الله عليه وسلم ، ووجب أنه فاسق فاجر لإجماع الأمة على تسميته بذلك ، وبتسمية الله له به فى كتابه . فكيف يكون واصل بن عطاء ، رحمه الله ، والمعتزلة ، قد خرجت من الإجماع بقولهم بالمنزلة بين المنزلتين ؟ . وهل يكون قول أوضح صوابا ولا أصح معنى من قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين ؟ ولو كان شىء من الدين يُعلم صوابه باضطرار(١) لعلم قول المعتزلة بالمنزلة بين المنزلتين باضطرار .

(١) علما ضروريا أى بديهيا ، Evidence .

القاضي عبد الجبار

هو القاضي عماد الدين أبو الحسين عبد الجبار بن عبد الجبار بن أحمد ابن خليل الهمداني الأسد أبادي . ويقال إنه كان من سواد همدان ، وكان أبوه حلاجا ، ولا يعرف تريخ مولده معرفة دقيقة ، كما اختلف في تاريخ وفاته فقيل إنه توفي سنة ٤١٤ أو في سنة ٤١٥ .

وقد رحل إلى بلاد عدة في الشرق طلباً للعلم ، ثم اتصل بالصاحب بن عباد بعد سنة ٣٦٠ هـ ، ويقول ابن حجر العسقلاني ، الذي يشكك في أمره وعقيدته بعض التشكيك ، إنه راج على ابن عباد لحسن سمته فولاه القضاء في الري ، فحصل عبد الجبار مالا كثيرا . ولا تخلو عبارة ابن حجر من التحامل فيما يبدو لنا .

وربما أمكن تفسير ذلك بأن القاضي عبد الجبار ، وهو من أصل عربي صميم إذ ينسب إلى إحدى قبائل همدان ، انتقل من المذهب الأشعري إلى المذهب المعتزلي ، فتتلمذ في هذا المذهب الجديد على ابن إسحق بن عباس البصري ، ثم درس في بغداد على شيخه الثاني أبي عبد الله الحسين بن علي البصري . وقد صار عبد الجبار شيخ المعتزلة في عصره وكانوا يلقبونه قاضي القضاة ، ولا يطلقون هذا اللقب على غيره .

وللقاضي عبد الجبار كتب كثيرة أهمها كتاب «المغني في العدل والتوحيد» الذي يقع في عشرين جزءا ، عثر منها على أربعة عشر جزءا ، طبعت في مصر في السنوات الأخيرة ، وقمت شخصيا بتحقيق الجزء الخامس عشر من الكتاب وهو الكلام في النبوات والمعجزات والأخبار . ومن كتبه الأخرى : تنزيه القرآن من المطاعن ، وشرح الأصول الخمسة ، ومتشابه القرآن ، ومسألة في الغيبة ، والخلاف بين الشيخين .

وقد أخذنا نصا من كتابه « المغنى » الجزء الخامس عشر وفيه يناقش حين الحلاج . وينبغى أن نقدم لهذا النص بأن القاضى عبد الجبار كان يقرر أن المعجزات لا تكون إلا للأنبياء عليهم السلام ، ويناقش هؤلاء الذين نسبوا معجزات الرسل إلى الإمام على ، أو إلى بعض المتصوفة ، كرد الشمس بعد غروبها أو إحياء الموتى . وهو يحتج لرأيه الإسلامى بأن المعجزة إنما جاءت لتكون حجة للرسل على الناس ، ولو ظهرت المعجزات على الإمام على لعرف ذلك الخوارج وكل من خالف أمير المؤمنين ، ولو عرفوا ذلك لما خالفوه ، وإذا كان ظهور المعجزات على الأئمة غير جائز ، فهو أكثر امتناعا بالنسبة إلى المتصوفة .

وقد عنى القاضى عبد الجبار ببيان بطلان كرامات الحلاج أو معجزاته المزعومة ، وهى تلك التى أضاف إليها « ماسينيون » فيما بعد ، ما اخترع منذ القرن الخامس الهجرى حتى أيامنا هذه أو قريب منها . فالحلاج فى نظر القاضى عبد الجبار أحد كبار المشعوذين وأرباب الحيل وإن لم يكن يفطن إلى أنه كان على صلة بالقرامطة والباطنية ، ومهما يكن من أمره فهو يسلك مسلك المخرقين والكذابين . وفى النص الذى نورده من كتاب النبوات والمعجزات من كتاب المغنى ما يحدد لنا موقف القاضى عبد الجبار من كرامات الأولياء ومن كرامات الحلاج أو معجزاته بصفة خاصة .

٢ — حيل الحلاج

، المغنى . الجزء الخامس عشر . الكلام فى النبوات ص ٢٦٨ وما بعدها

فأما ما يقع من المشعبذين والمخرقين فعلى ضربين :

أحدهما : يصح على الوجه الذى يرى عليه ، لتجربة منهم ، ومعاناة وتكلف للتعب الشديد . وذلك مثل إدخالهم السيف فى الحلق ومشيهم على النار إلى ما يجرى مجراه ، لأن ذلك مما تكلفوه وجعلوا الآلة على صفة لا تضرهم الضرر الكبير . وذلك كما نجد الواحد يتناول الطعام الحار لعادة سلفت فى تناول الحجر إذا كان كثير رطوبة الفم .

ومنه ما يقع فيه التمويه والتخييل ، فيكون الأمر على خلاف ظاهره ، لخفة يد وحركة وعادة فى ذلك مستمرة ، يبين ذلك أن أحدهم ربما تناول الدراهم من الهواء ، ولو كان ذلك حقاً لما طلب من الآخرين القيراط والفلس ، وربما أوهم فى بعض الطيور أنه قد قتله وأماته ، وهناك مثله فى الصورة فيخرجه ويوهم أنه الأول ، وربما كان بينه وبين غير مواطأة (١) فى كثير من الأمور . فيخرج بذلك الأسرار .

وجميع ما يحكى عن الحلاج يدخل فى هذا القبيل ، وقد حكى ما كان يفعله ، وذكرت أسبابه على وجه يتضح وجه الحيلة فيه . ولو أراد أن يتعمل (٢) لمثله إنسان لوصل إليه إذا رضى لنفسه ذلك ، لكن فى تعاطى هذه الأمور مفارقة لطريقة الدين ودخول تحت الخطر والخوف .

فى التنبيه على الحيل المحكية عن الحلاج وغيره .

(١) مواطأة . اتفاق سابق فى خفاء . (٢) يتكلف .

اعلم أنه ليس فى ذكر هذه الحيل فائدة إلا أن يقف الناظر فى كتابنا على طريقها ، فلا يغتر بما نذكر فى هذا الباب ، ويعلم الفصل (١) بين المحتالين وما تكلفوه من الإيهام (٢) الذى يضع من القدر ، ويخفف من الوزن . . . وبين الوجه الذى عليه وقع من الأنبياء عليهم السلام .

فمن عرف حديث « الحلاج » وغيره علم أنه بنى أمره على الحيل المخرفة (٣) ليتوصل إلى قضاء وطر (٤) من عباده . فقد حكى بعض العسكريين أنه كان « بتستر » يحب غلاماً ويعبث به ، فاحتال على امرأته ، حتى أخذ منها كساء وباعه ودفع ثمنه إلى الغلام ، فكانت تشنع عليه وتقول : إن هذا الذى يزعمون أنه يخرج الدراهم والدنانير من الماء والطين فعل كيت وكيت .

وكان مرة يزعم أنه الإله ، أو الإله قد اتحد به ، فقد حكى أنه كان يقول للجهال من الصوفية : « من هذب جسمه فى الطاعة وشغل قلبه بالعمل الصالح ، ومنع نفسه من الشهوات ، وفارق اللذات ــ ارتقى إلى مكان المقربين ، ثم لا يزال يرتفع فى درجة المصافاة حتى يصفو عن البشرية طبعه . وإذا لم يبق فيه من البشرية نصيب ، حل فيه روح الله تعالى الذى منحه عيسى عليه السلام ، فيصير مطاعا (٥) لا يأمر شيئاً إلا أطاعه . ويصير فعله إلهياً (٦) » .

وكان إذا خاف إظهار هذه الطريقة ادعى أنه رسول ، أو أنه المهدى .

فأما بيان حيله فظاهرة . ونحن نذكر منها أشياء تدل على أشكالها .

فمنها : ما حكى عنه أنه أحيا جديا (٧) بعد أن شوى . فحكى عن بعض

---

(١) الفصل : الفارق . (٢) الايهام : التمويه على الناس وخداعهم .
(٣) الكذب والخداع . (٤) لتحقيق منفعة خاصة .
(٥) لقد ادعى الحلاج الألوهية ، وكان على صلة بالقرامطة وعبده بعض الحمقى من الناس وهؤلاء الحمقى لا يخلو منهم عصر أو بلد . (٦) يقول للشىء كن فيكون .
(٧) الهدف من هذا الادعاء مسخ معجزة عيسى عليه السلام .

أهل أصبهان أن « الحلاج » نزل بقربها ، فدعاه إلى طاعته ، وأمره أن يذبح جديا أبلق سمينا ، وهناك تنور(١) منصوب مسجور فعلقه فيه ، ثم إنه لما فتح رأس التنور غشى عليه ، لأنه رأى الجدى حياً بالصفة التى ذبحه عليها ، فخبرته امرأة رأت وجه الحيلة ، دارها ملاصقة لتلك الدار ، بأن أخذت بيده ، وأدخلته إلى دارها ، وإذ أن تحت التنور ، سربا (٢) ، وقد عمل له طبق خشب عليه تراب وزرع ، كما عمل له طبق آخر ، عليه طين عظيم بلا زرع ، فكان يبدل الواحد بالآخر ، فيظهر الحيلة . وهذا إذا وقف عليه أحد صح أن يفعله .

ومنها : إخراجه الدراهم والدنانير من الطين والأرض . والوجه فى ذلك أنه كان يخبؤها فى موضع غامض من طرف نهر أو جانب طريق ، فى خلوة ، ثم يتوصل إلى الخروج إلى أن يجلس بالقرب من ذلك الموضع ، ويورد حديث الدنانير والدراهم حتى يشتهى عليه ، وربما يدس بعض أصحابه ليقترح ذلك ، فيلتجىء إلى الموضع ويخرج الدنانير ، أو يأمر غيره بذلك . وهذا يمكن كل أحد أن يفعله إذا رضيه لنفسه .

وقد حكى أنه ، بناحية الأهواز ، حضر عند بعض الكبار ، فاتفق فى جملة الحاضرين حضور شيخنا « أبى على » رحمه الله ، من حيث لا يعرفه ، وتعمد ذلك ، فاقترحوا عليه من هذا الجنس (فاكهة الصيف فى الشتاء) فأخرجه إليهم ، فقال شيخنا أبو على : أنا أيضا أقترح . فاقترح عليه أن يملأ بيتا فارغا من الشوك . وقال له : إن ذلك أسهل عليك من إخراج متاع الصيف فى الشتاء ، ومتاع الشتاء فى الصيف [illegible]خزيه .

ومنها ما حكى أنه كا[illegible]طول ، حتى يشرف على دور الناس ومنازلهم . وهذا كمن قد عاينه ، فيمن يعمد إلى خشبتين طويلتين ، ويعمل على رأس

---
(١) فرن . (٢) حفرة فى الأرض .

كل واحدة موضع قدم بنعل ويحكم شدّها إلى الخشبتين ثم يضع رجله عليهما ويشد ساقيه إلى فضلة الخشبة ويمشى ، ويلبس ثيابا سابغة تستر الخشبة . . . . فيظن الظان أن ذلك طوله . فإذا رآه على ذلك مرة ، وعلى شكله مرة أخرى ، ظن ، إذا كان فيه بله ، أن ذلك معجز .

. . . ومنهم ... حكى عنه أنه كان يتكلم بالليل من الهواء ، ويصيح بأصحابه من السماء ، والوجه فى ذلك أنه كان يعمل مسرة على هيئة القصب المعدول للبنادق الذى يرمى به الطير ، ويزيد فى طولها . فإذا كان بالليل قصد من يريد ، ويرفع القصبة إلى حائط داره ، ويضع فمه فى أسفلها ، ويصيح فيها بما يريد ، فلا يشك السامع ، لضعف عقله ، أن ذلك كلام من الهواء .

وقد حُكى عن نوادر « أبى معن ثمامة بن أشرس »[1] ودعابته ما يقارب ذلك ، لأنه قال نزلت الخلد[2] من بغداد ، وإلى جانب دارى حائك جاهل يمنعنى من النوم ، مرة بإنساجه ، ومرة بقراءة سُور المفصل من القرآن . فلا يكاد تسلم على لسانه آية عن لحن وتصحيف[3] فسألت عنه ، وإذا الرجل سليم الصدر ، يعتقد فى نفسه الزهد والورع وكبر المحل فى طبقته . فعمدت[4] إلى آجُر الحائط مما يلى السقف وثقبته ، وعند السَّحَر ناديته ، وهو يُكنى « بأبى المنذر » أو يسمى بالمنذر : « يا منذر قم فأنذر » وكررت القول عليه ، فظن أن ذلك وحىٌ ، وقد جاءته النبوة ، وبث[5] ذلك فيمن يختص به ، ثم عدت إلى مثل ذلك فزدت فى النداء ، ولم أعلم أن سلامته تبلغ به الحال إلى أن يظهر أنه نبى ،

---

(1) أبو معن ثمامة بن أشرس النميرى من المعتزلة ، ومدرسته الثمامية ، وكان فى عصر المأمون ، وكان عنده بمكان (الملل والنحل ـ الثمامية) .

(2) قصر كان للمنصور ثم خرب ، فبنى فى موضعه حى من أحياء بغداد .

(3) خطأ فى تركيب الكلمات أو الجمل (4) فاتجهت (5) أذاع .

فأظهر ذلك ، وأخذه السلطان ، وله حديث طويل ، لأن ثمامة . لما وقف على ذلك خلصه ، وبين الوجه فى أمره .

وأين هذه الحيل – التى من يتعمدها يستخف بقدره ، ويضع من وزنه ، ويدخل تحت الأخطاء ، وألا يفعها إلا سخيف مشهور بمجالسة أمثاله – من معجزات الأنبياء عليهم السلام ، وقد كانوا مشتهرين بالنظافة فى النسب ، والنزاهة فى الأخلاق ، والطهارة فى النشوء والأحوال ؛ أمورهم بينة ظاهرة قبل النبوة وبعدها ، حتى كان يُسمّى ، صلى الله عليه وسلم ، الأمين ، ويرجع إليه المتقدمون فى السن رأيه وحزمه ودينه وفضله . ثم أظهر من المعجزات ما أظهره ، مكشوفا غير مكتوم ، يتحمل فيه العوارض [1] ، ويصدع بالدعاء إلى سبيل ربه ، فجرى على طريقة واحدة لا تختلف .

---

(١) الأخطار

الأشعرى

هو أبو الحسن على بن إسماعيل من أحفاد أبى موسى الأشعرى . وقد ولد بالبصرة سنة ٢٦٠ ﻫ (٨٨٣م) وكان حاد الذكاء جيّد الفطرة . شغف فى شبابه بآراء المعتزلة ، وتتلمذ على أحد كبار رجالهم ، وهو الجبائى ، وأقام معه نحواً من أربعين سنة ، فأصبح معاوناً له فى عرض نظريات المعتزلة والبرهنة عليها . وكان الجبائى يعرف قدره ، لأنه كان فى حاجة إلى مهارة الأشعرى فى المناظرة .

غير أنه اختلف مع أستاذه فى مسألة تتصل بالقضاء والقدر والعقاب والثواب فرجع عن الاعتزال ، وأعلن ذلك على الناس جميعاً فى جامع البصرة . ويقال إنه رأى الرسول فى الحلم يطلب إليه أن ينصر مذهب أهل السنة الذى يعتمد على الحديث والرواية ، فامتثل لهذا الأمر ، ورجع عن رأيه فى خلق القرآن وعدم رؤية الله فى الآخرة ، وخلق الإنسان لأفعاله . ثم أعلن أنه سوف يهدم مذهب المعتزلة . غير أنه كان شديد العنف فى نقدهم وتجريحهم .

وكان الأشعرى صاحب فراسة ومن الزهاد . وتوفى سنة ٣٢٤ ﻫ . وانتشر مذهبه انتشاراً كبيراً فى العراق حوالى سنة ٣٨٨ ، ثم انتقل إلى مصر وشمال إفريقية بفضل جماعة من الأئمة الذين أعجبوا بآرائه ، ومنهم الغزالى والشهرستانى .

ومن كتبه : مقالات الإسلاميين . والإبانة فى أصول الديانة ، وكتاب اللمع ، والأسماء والأحكام ، والرد على المجسمة.

٣ ـ جملة قول أصحاب الحديث والسنة

« من كتاب مقالات الإسلاميين » [1]

جملة[2] ما عليه أهل الحديث والسنة الإقرار بالله وملائكته وكتبه ورسله، وما جاء من عند الله، وما رواه الثقات [3] عن رسول الله صلى الله عليه وسلم، لا يردون [4] من ذلك شيئاً، وأن الله سبحانه إله واحد فرد صمد[5]، لا إله غيره، لم يتخذ صاحبة ولا ولداً، وأن محمداً عبده ورسوله، وأن الجنة حق، وأن النار حق، وأن الساعة آتية لاريب فيها، وأن الله يبعث مَن في القبور، وأن الله سبحانه على عرشه، كما قال: « الرحمن على العرش استوى »، وأن له يدين بلا كيف [6]. كما قال: « خلقت بيدى »، وكما قال: « بل يداه مبسوطتان »، وأن له عينين بلا كيف كما قال (تجرى بأعيننا)، وأن له وجها كما قال: « ويبقى وجه ربك ذو الجلال والإكرام » وأن أسماء الله لا يقال إنها غير الله، كما قالت المعتزلة والخوارج.

وأقروا أن الله سبحانه علما، كما قال: « أنزله بعلمه »، وكما قال: « وما تحمل من أنثى ولا تضع إلا بعلمه. »

وأثبتوا السمع والبصر، ولم ينفوا ذلك عن الله كما نفته المعتزلة، وأثبتوا لله القوة، كما قال: « أو لم يروا أن الله الذى خلقهم هو أشد منهم قوة ».

وقالوا: إنه لا يكون فى الأرض من خير ولا شر إلا ما شاء الله، وإن الأشياء تكون بمشيئة الله، كما قال عز وجل: « وما تشاءون إلا أن يشاء الله » وكما قال المسلمون: ما شاء الله كان، وما لا يشاء لا يكون.

---

(١) تحقيق محمد محى الدين عبد الحميد ١ ص٣٢ (٢) جملة: خلاصة.
(٣) الثقات: العلماء الذين يوثق بصدقهم (٤) يردون: يرفضون
(٥) الصمد: الذى يقصد إليه. (٦) كيف: هيئة تدل على التجسيم.

وقالوا : إن أحداً لا يستطيع أن يفعل شيئاً قبل أن يفعله [١] . أو يكون أحد يقدر أن يخرج عن علم الله ، أو أن يفعل شيئاً علِمَ الله أنه لا يفعله .

وأقرّوا أنه لا خالق إلا الله ، وأن سيئات العباد يخلقها الله ، وأن أعمال العباد يخلقها الله عز وجل [٢] ، وأن العباد لا يقدرون أن يخلقوا شيئاً .

وأنّ الله سبحانه وفّق المؤمنين لطاعته ، وخذل الكافرين ، ولطف بالمؤمنين ، ونظر لهم [٣] ، وأصلحهم وهداهم ، ولم يلطف بالكافرين ، ولا أصلحهم ، ولا هداهم ، ولو أصلحهم لكانوا صالحين ، ولو هداهم لكانوا مهتدين .

وأن الله سبحانه يقدر أن يُصلح الكافرين ، ويَلطُفَ بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد ألاّ يصلح الكافرين ويلطف بهم حتى يكونوا مؤمنين ، ولكنه أراد أن يكونوا كافرين كما علم ، وخذلهم ، وأضلّهم ، وطبع على قلوبهم [٤] .

وأن الخير والشر بقضاء الله وقدره . ويؤمنون بقضاء الله وقدره : خيره وشره ، حلوه ومرّه ، ويؤمنون أنهم لا يملكون لأنفسهم نفعاً ولا ضراً إلا ما شاء الله . كما قال ، ويُلجئون أمرهم [٥] إلى الله سبحانه ، ويثبتون الحاجة إلى الله في كل وقت ، والفقرَ إلى الله في كل حال .

---

(١) معناه أن الله يخلق للعبد القدرة على الفعل عند إرادة القيام بفعل ما .

(٢) يرى المعتزلة أن العبد هو الذى يخلق أفعاله من خير وشر .

(٣) نظر لهم : أعانهم ، وأشفق عليهم .

(٤) هذه أيضاً مسألة يختلف فيها المعتزلة عن الأشعرى . لأنهم يقولون إن الله يخلق للعبد قدرة تصلح للشىء وضده ، أى للإيمان والكفر أو الطاعة والعصيان ، وأن العبد حر الاختيار وأن معنى إضلال الله للكافرين هو أنهم رضوا الكفر لأنفسهم ، وقد استدلوا لذلك بآيات من القرآن الكريم من مثل قوله تعالى : « فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر » وقوله : « فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم » .

(٥) يلجئون أمرهم : يستعينون فى أمرهم .

ويقولون إن القرآن كلامُ الله غير مخلوق ، والكلام في الوقف واللفظ : مَنْ قال باللفظ أو بالوقف فهو مبتدع [1] عندهم ، لا يقال : اللفظ بالقرآن مخلوق ، ولا يقال غير مخلوق .

ويقولون إن الله سبحانه يُرَى بالأبصار يوم القيامة ، كما يُرى القمر ليلة البدر ، يراه المؤمنون ، ولا يراه الكافرون ؛ لأنهم عن الله محجوبون ؛ قال الله عز وجل : «كلاَّ إنهم عن ربّهم يومئذ لمحجوبون» ، وإن موسى عليه السلام سأل الله سبحانه الرؤيةَ في الدنيا ، وإن الله سبحانه تجلى للجبل فجعله دكّا ، فأعلمه بذلك أنه لا يراه في الدنيا ، بل يراه في الآخرة . . .

والإيمان عندهم هو الإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله وبقدر خيرهِ وشرّه ، حلوه ومرّه ، وأنّ ما أخطأهم لم يكن ليصيبهم . وما أصابهم لم يكن ليخطئهم . والإسلام هو أن يشهد أن لا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله . على ما جاء في الحديث ، والإسلام عندهم غير الإيمان . . .

ويقرّون بأن الإيمان قول وعمل ، ويزيد وينقص . ولا يقولون مخلوق ولا غير مخلوق ، ويقولون أسماء الله هي الله ، ولا يشهدون على أحد من أهل الكبائر بالنار ، ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحّدين حتى يكون الله سبحانه ينزلهم حيث شاء . ويقولون أمرهم إلى الله : إن شاء عذبهم وإن شاء غفر لهم . ويؤمنون بأن الله سبحانه يُخْرِج قوماً من الموحدين من النار ، على ما جاءت به الروايات عن الرسول الله صلى الله عليه وسلم . وينكرون الجدل والمراء [2] في الدين ، والخصومةَ في القدر ، والمناظرة فيما يتناظر فيه أهل الجدل ويتنازعون فيه من دينهم ، بالتسليم للروايات الصحيحة ،

(١) مبتدع : هو صاحب بدعة ، والبدعة هي الانحراف عن الدين أو إضافة شيء ليس منه
(٢) المراء : الشك .

ولما جاءت به الآثار (١) التي رواها الثقات عدلا عن عدل ، حتى ينتهي ذلك إلى رسول الله صلى الله عليه وسلم .

ولا يقولون : كيف ؟ ولا لِمَ ؟ لأن ذلك بدعة .

ويقولون : إن الله لم يأمر بالشر ، بل نهى عنه ، وأمر بالخير ، ولم يرض بالشر ، وإن كان مريداً له . (٢)

ويعرفون حق السلف (٣) الذين اختارهم الله سبحانه لصحبة نبيه صلى الله عليه وسلم ، ويأخذون بفضائلهم ، ويمسكون عما شَجَر (٤) بينهم صغيرهم وكبيرهم ، ويقدّمون أبا بكر ثم عمر ثم عثمان ثم عليا رضوان الله عليهم .

ويرون مُجانبة (٥) كل داع إلى بدعة ، والتشاغل بقراءة القرآن وكتابة الآثار ، والنظر في الفقه مع التواضع والاستكانة وحسن الخلق وبذل المعروف ، وكف (٦) الأذى ، وترك الغيبة والنميمة وتفقد (٧) المأكل والمشرب .

---

(١) الآثار : الأحاديث .

(٢) يذهب الماتريدي وابن رشد إلى أن الله يخلق الشر القليل إلى جانب الخير الكثير ؛ إذ في ذلك صلاح العالم، فهو لا يخلق الشر من أجل الشر ، ولكن من أجل الخير الذي يترتب عليه.

(٣) السلف : أصحاب الرسول والتابعون لهم

(٤) شجر : حدث من خلاف . (٥) مجانبة : الابتعاد عن

(٦) كف : منع (٧) التفقد : التأنق في طلب .

٤ — البرهنة على وجود الله وعلى البعث

« من كتاب اللمع للأشعرى »

صححه وقدم له وعلق عليه د . حمودة غرابة

الناشر : مكتبة الخانجى بالقاهرة ، والمثنى ببغداد ١٩٥٥ م

ا — مسألة

فإن قال قائل : لِمَ قلتم إن صانع الأشياء واحد ؟ قيل له لأن الاثنين لا يجرى تدبيرهما على نظام ، ولا يتسق على إحكام [١] ، ولابد أن يلحقهما العجز أو واحداً منهما ، لأن أحدهما إذا أراد أن يُحييَ إنساناً وأراد الآخر أن يُميته ، لم يخلُ أن يتم مرادهما جميعاً أو لا يتم مرادهما ، أو يتم مراد أحدهما دون الآخر ، ويستحيل أن يتم مرادهما جميعاً . لأنه يستحيل أن يكون الجسم حياً ميتاً فى حال واحد . وإن لم يتم مرادهما جميعاً وجب عجزهما . والعاجز لا يكون إلهاً ولا قديماً ، وإن تم مرادُ أحدهما دون الآخر وجب العجزُ لِمَنْ لم يتم مراده منهما ، والعجز لا يكون إلهاً ولا قديماً . فدلّ ما قلناه على أن صانع الأشياء واحد . وقد قال الله تعالى : « لو كان فيهما آلهة إلا الله لفسدتا » فهذا معنى احتجاجنا آنفاً . [٢]

ب — مسألة

فإن قال قائل : ما الدليل على جواز إعادة الخلق ؟ قيل له : الدليل على ذلك أن الله سبحانه خلقه أولاً ، لا على مثال سبق ، فإذا خلقه أولاً لم يُعيه [٣]

(١) إحكام : إتقان . (٢) تعرف طريقة الأشعرى فى البرهنة على وحدانية الله باسم طريقة الجدل ، وفيها يحصر جميع الاحتمالات الممكنة ، ثم يبرهن على فساد هذه الاحتمالات ليبين أنه لابد للعقل من أن يعترف بإله واحد . (٣) أعيا : أتعب .

أن يخلقه خلقاً آخر ، وقد قال الله عز وجل : « وضرب لنا مثلا ونسى خلقه، قال من يحى العظام وهى رميم .[١] قل يحييها الذى أنشأها أول مرة ، وهو بكل خلق عليم » . فجعل النشأة الأولى دليلا على جواز النشأة الآخرة ؛ لأنها فى معناها ، ثم قال : « الذى جعل لكم من الشجر الأخضر ناراً فإذا أنتم منه توقدون . » فجعل ظهور النار على حرّها ويُبسها من الشجر الأخضر على نداوته ورطوبته دليلا على جواز خلقه الحياة فى الرمة البالية والعظام النخرة[٢] ، وعلى قدرته على خلق مثله ، ثم قال : «أو ليس الذى خلق السموات والأرض بقادر على أن يخلق مثلهم» ، وهذا هو المعوّل[٣] عليه فى الحجاج[٤] فى جواز إعادة الخلق .

وهذا هو الدليل أيضا على صحة الحجج والنظر ؛ لأن الله تعالى حكمَ فى الشىء بحكم مثله ، وجعل سبيل النظير[٥] ومجراه[٦] مجرى نظيره . وقد قال تعالى : « الله يبدأ الخلق ثم يعيده » . وقوله تعالى : « وهو الذى يبدأ الخلق ثم يعيده وهو أهون عليه » — يريد : وهو هيّن عليه ، فجعل الابتداء كالإعادة .

وإن قال قائل : زيدونى وضوحا فى صحة النظر ، قيل له : قول الله تعالى مخبراً عن إبراهيم عليه السلام لما رأى الكوكب : « قال هذا ربى ، فلما أفل[٧] قال لا أحب الآفلين . فلما رأى القمر بازغا قال : هذا ربى ، فلما أفل قال لئن لم يهدنى ربى لأكونن من القوم الضالين » . فجمع عليه السلام القمر والكوكب فى أنه لا يكون واحد منها إلها ربا ، لاجتماعهما فى الأفول . وهذا هو النظر والاستدلال الذى ينكره المنكرون ، وينحرف عنه المنحرفون .

---

(١) رميم : بالية . (٢) النخرة : المتآكلة (٣) المعول عليه : الذى يعتمد عليه (٤) الحجاج : البرهنة (٥) النظير : المثيل (٧) مجرى : طريق (٧) أفل : اختفى

الشهرستانى

هو أبو الفتح محمد بن أبى القاسم عبد الكريم بن أبى بكر أحمد الشهرستانى وهو من علماء الكلام ومن أتباع مذهب الأشعرى .

وكان إماما كبيراً وفقيها عليما بالعقائد والبرهنة عليها . وقد برع فى الفقه ، ودرس علم الكلام على أبى القاسم الأنصارى . وقد ألف فى هذا العلم كتابه المعروف باسم « نهاية الإقدام فى علم الكلام » . وله كتاب آخر أكثر شهرة هو « كتاب الملل والنحل » . ومن كتبه : كتاب المضارعة ، وكتاب تلخيص الأقسام لمذاهب الأنام . وكان حسن المحاورة وهو يعظ الناس . وقد دخل بغداد وأقام بها ثلاث سنين . وقد ولد سنة ٤٦٧ هـ ، وتوفى سنة ٥٤٨ هـ .

٥ — آراء المعتزلة

« من كتاب الملل والنحل للشهرستانى » ج ١ ص ٥٨ ، ٥٩ ، ٦٠ [١]

فالذى يعم [٢] طائفة المعتزلة من الاعتقاد ، القول بأن الله تعالى قديم ، والقدم أخص وصف ذاته . ونفوا الصفات القديمة أصلا ، فقالوا : هو عالم بذاته قادر لذاته ، حى لذاته [٣] ، لا بعلم وقدرة وحياة ، هى صفات قديمة ومعان قائمة به ؛ لأنه لو شاركته الصفات فى القدم الذى هو أخص الوصف شاركته فى الإلهية . واتفقوا على أن كلامه محدث مخلوق فى محل [٤] . وهو حرف وصوت كتب أمثاله فى المصاحف حكايات عنه . فإن ما وجد فى المحل عرض [٥] قد فنى فى الحال . واتفقوا على أن الإرادة والسمع والبصر ليست معانى قائمة بذاته ، لكن اختلفوا فى وجوه وجودها ، ومحامل [٦] معانيها كما سيأتى . واتفقوا على نفى رؤية الله تعالى بالأبصار فى دار القرار [٧] . ونفى التشبيه عنه من كل وجه : جهة ومكانا وصورة وجسما وتحيزا [٨] وانتقالا وزوالا [٩] وتغيرا وتأثرا . وأوجبوا تأويل الآيات المتشابهة [١٠] فيها ، وسموا هذا النمط [١١] « توحيداً » .

واتفقوا على أن العبد قادر خالق لأفعاله خيرها وشرها ، مستحق على ما يفعله

---

(١) صححه وعلق عليه الأستاذ أحمد فهمى محمد ط أولى ١٩٤٨ فى ثلاثة أجزاء الناشر : مكتبة الحسين التجارية (٢) يعم : يشمل (٣) أى الصفات والذات الإلهية شىء واحد
(٤) محل : مكان أو موضع . (٥) عرض : صفة الشىء كاللون وغيره
(٦) محامل : احتمالات (٧) دار القرار : الحياة الآخرة (٨) تحيزا : شغل مكان معين
(٩) زوالا : فناء (١٠) المتشابهة : التى توهم ظاهرا أن الله مشابه للمخلوقات
(١١) النمط : القسم

ثواباً في الدار الآخرة . والرب تعالى منزّه [١] أن يضاف إليه شر وظلم وفعل هو كفر ومعصية ، لأنه لو خلق الظلم كان ظالما ، كما لو خلق العدل كان عادلا .

واتفقوا على أن الحكيم لا يفعل إلا الصلاح [٢] والخير ، ويجب من حيث الحكمة رعايةُ [٣] مصالح العباد . وأما « الأصلح » [٤] و « اللطف » ففي وجوبه خلاف عندهم . وسموا النمط : « عدلا » .

واتفقوا على أن المؤمن إذا خرج من الدنيا على طاعة وتوبة استحق الثواب والعوَض ، والتفضلُ معنى آخر وراء الثواب . وإذا خرج من غير توبة عن كبيرة [٥] ارتكبها استحق الخلود في النار ، لكن يكون عقابه أخف من عقاب الكفار ، وسموا هذا النمط : « وعداً ووعيداً » .

واتفقوا على أن أصولَ المعرفة وشكرَ النعمة واجب قبل ورود السمع [٦] والحسنُ والقبيح يجب معرفتهما بالعقل . واعتناقُ الحَسَن واجتناب القبيح واجبٌ كذلك . وورود [٧] التكاليف [٨] ألطاف [٩] للباري تعالى ، أرسلها إلى العباد بتوسط الأنبياء عليهم السلام امتحاناً [١٠] واختباراً ، « ليهلكَ من هلك عن بينة ويحيا من حيّ عن بينة . » . . . كما سيأتي عند مقالة « كل طائفة » .

---

(١) منزه : مقدس أو برىء من
(٢) الصلاح : ما فيه نفع الناس (٣) الرعاية : العناية (٤) ما كان أكثر من الصلاح : أفضل
(٥) كبيرة : خطيئة كبيرة (٦) السمع : النصوص الدينية كالقرآن وأحاديث الرسول.
(٧) ورود : مجيء (٨) التكاليف . الواجبات الدينية (٩) ألطاف . جمع لطف . رحمة
(١٠) امتحاناً . تجربة .

الكندى

هو أبو يوسف بن يعقوب بن إسحاق الكندى . وقد أطلق عليه المؤرخون اسم « فيلسوف العرب » لأنه من أصل عربى صميم ، على خلاف غيره من الفلاسفة من أمثال الفارابى وابن سينا .

وكان قد نشأ فى بيت مجد وعلم ، إذ كان أبوه أميرا للكوفة فى أيام المهدى والرشيد . وقد أقام فى البصرة ثم انتقل إلى بغداد ، وخدم الملوك ، وكان عظيم المنزلة عند المأمون والمعتصم . لكن بعض حساده غيّروا عليه قلب الخليفة المتوكل ، ثم ما لبث أن عرف فضله ، ورد إليه كتبه التى استحوذ عليها بعض خصومه . ولا يعرف الكثير عن تاريخ حياته الخاصة ، إذ كان يميل إلى العزلة . وقد مات فى أوائل النصف الثانى من القرن الثالث الهجرى . وكان الكندى أقرب إلى آراء المعتزلة . وقد حاول التوفيق بين الدين والفلسفة اليونانية . وللكندى رسائل فلسفية عديدة منها : رسالة فى حدود الأشياء ورسومها ، ورسالة فى الفاعل الحق الأول التام ، ورسالة فى إيضاح تناهى جرم العالم ، ورسالة فى وحدانية الله ، ورسالة القول فى النفس ، ورسالة فى ماهية النوم والرؤيا ، ورسالة فى العقل . وله كتاب فى الفلسفة الأولى .

٦ — النوم والرؤيا

من رسائل الكندى (جا ص ٢٩٤ — ٣٠٠) [١]

النوم ، هو تركُ استعمال النفس للحواس جميعاً . فإنا إذا لم نبصر ، ولم نسمع ، ولم نذق ، ولم نشم ، ولم نلمس ، من غير مرض عارض ، ونحن على طباعنا — فنحن نيام .

فإذن ، النوم بتكميل الرسم [٢] هو ترك الحىّ الثابت على طباعه فى الصحة ، استعمال الحواس بالطبع .

فإن كان هذا كما قد قيل ، فقد يظهر ما الرؤيا . وإن كان معلوما قُوَى النفس ، وكان منها قوةٌ تسمى المصوِّرة . أعنى القوة التى توجدنا [٣] صورَ الأشياء الشخصية ، بلا طين [٤] ، أعنى مع غيبة حواملها [٥] عن حواسنا ، وهى التى يسميها القدماء من حكماء اليونانيين الفنطاسيا [٦] ؛ فإن الفصل بين الحس وبين القوة المصوِّرة أن الحس يوجد صورَ محسوساته محمولة فى طينتها ، فأما هذه القوة فإنها توجدنا الصورةَ الشخصية مجردة ، بلا حوامل بتخطيطها وجميع كيفياتها وكمياتها .

وقد تعمل هذه القوة إعمالها فى حال النوم واليقظة ، إلا أنها فى النوم أظهر فعلاً ، وأقوى منها فى اليقظة .

فقد نجد المستيقظ الذى حسُّهُ مستعملةٌ بعضَ حواسها تتمثل [٧] له صورُ الأشياء التى يفكر فيها ؛ وعلى قدر استغراق الفكر له [٨] وتركه استعمالَ الحواس تكون تلك الصورة أظهرَ له ، حتى كأنه يشاهدها بحسه ، وذلك

(١) تحقيق وتحليل الدكتور محمد عبد الهادى أبو ريدة — طبع ونشر دار الفكر العربى

(٢) الرسم : نوع من التعريف والمراد به هنا الوصف (٣) تجعلنا نجد .

(٤) طين : هنا معناها مادة . (٥) حواملها : موضوعاتها (٦) صور Phantasia .

(٧) تتمثل له : تبدو له ، أو تظهر له . (٨) استغراق الفكر له : انشغاله بالتفكير .

إذا انتابه (١) من الشغل بفكره عن الحس ما يُعدمه استعمالَ البصر والسمع ؛ فإنا كثيراً ما نرى المفكر ينادى فلا يجيب ، ويكون أمام بصره الشىء ، فيُخبر عند خرجه من الفكر إذا سئل . هل رآه أو لا ، فيخبر أنه لم يره ؛ وكذلك يعرض عليه (٢) فى باقى الحواس . . . عن أكثرها .

وهذا فى عامة الناس موجود ، فأما الخواص (٣) فى البراعة فى الذهن والعقل وقوة التمييز (٤) فإن قوة أنفسهم البارعة توجدهم صورَ الأشياء مجردة ، ولم يتشاغلوا عن أكثر المُحَسّ .

فإذا استغرق الفكر مفكراً ، حتى لا يستعمل شيئا من الحواس بتة (٥) فقد تناهى به الفكر إلى النوم ، وصارت قوته المصورة هى أقوى ما يكون على إظهار فعلها . . .

وهذه القوة المصورة ، وغيرها ، من قوى النفس ، أعنى فى الدماغ . فإن هذا العضو موضع لجميع القوى النفسية . وأما الحس فموضوع له آلات ثوان كالعين والسماخ والأذن والخياشيم والأنف والحنك واللهوات وجميع العصب إلا يسيراً .

. . . وأيضا فإنها تجد ما لا تجد الحواس بتة . فإنها تقدر أن تركب الصور ، فأما الحس فلا يركب الصورة . . . فإن البصر لا يقدر أن يوجدنا إنسانا له قرن أو ريش أو غير ذلك مما ليس للإنسان فى الطبع ، ولا حيوانا من غير الناطق ناطقا . . . فأما فكرنا فليس بممتنع عليه (٦) أن يوهم الإنسان طائراً أو ذا ريش ، والسبع ناطقا . . . فقد تبين إذن ما الرؤيا بما قلناه : فالرؤيا إذن هى استعمال النفس الفكر ، ورفعُ استعمال الحواس من جهتها .

(١) انتابه : حدث له . (٢) يعرض له : يحدث له . (٣) الخواص : الممتازون .
(٤) التمييز : التفرقة بين الأشياء . (٥) بتة : مطلقاً . (٦) يمتنع عليه : يستحيل عليه .

الفارابى

هو أبو نصر محمد بن محمد بن طرخان الفارابى نسبة إلى مدينة فاراب إحدى مدن بلاد التركستان . وترجع شهرته إلى اشتغاله بالرياضة والطب ، وإن كان صيته قد ذاع أيضا بسبب دراسته للفلسفة الأرسطوطاليسية . ويعد الفارابى من أفضل شراح العرب لمنطق أرسطو . وقد تتلمذ الفيلسوف ابن سينا على كتبه . أما الفارابى نفسه فإنه تتلمذ على بعض علماء المسيحية فى عصره ، ومنهم يوحنا بن حيلان .

ويقال إن الفارابى كان يحيط علماً بلغات عديدة منها التركية والفارسية والعربية . وقد جاء الفارابى إلى بغداد ، وأقام فيها مدة طويلة من الزمن ، ثم تركها بسبب الاضطرابات السياسية ، وانتقل إلى حلب ، وعاش فى كنف سيف الدولة الحمدانى الذى أفسح له فى مجلسه . وكان الفارابى فيلسوفا نظرياً وعمليا فى آن واحد ، إذ كان يغلب عليه التصوف ، ويميل إلى الزهد والعزلة . وقد عاش زمنا طويلا . ثم مات فى الثمانين من عمره ، وكان موته بمدينة دمشق سنة ٣٣٩ هـ سنة ٩٥٠ م . ومؤلفات الفارابى عديدة : منها كتاب « التعليم الثانى » ، وإحصاء العلوم ، والجمع بين رأيى الحكيمين أفلاطون وأرسطوطاليس ، والثمرة المرضية ، وآراء أهل المدينة الفاضلة ، وتحصيل السعادة ، وشرح رسالة زيتون ، وفصوص الحكم الخ

٧ — النفس[١]

أنت مُركّب من جوهرين[٢] : أحدهما مشكل مصوَّر مكيف مقدر[٣] متحرك وساكن ، متجسد[٤] منقسم . والثانى مباين[٥] للأول فى هذه الصفات ، غير مشارك له فى حقيقة الذات . يناله[٦] العقل ويعرض عنه الوهم[٧] . فقد جمعت من عالم الخلق ومن عالم الأمر[٨] ؛ لأن روحك من أمر ربك ، وبدنك من خلق ربك .

* * *

إن النفس الناطقة[٩] التى لها هذه القوة [الادراك] جوهرٌ واحد هو الانسان عند التحقيق ، وله فروع وقوى منبثة[١٠] منها فى الأعضاء . وأنها حادثة عن واهب الصور عند حدوث الشىء المستعد لقبوله فيه ، وهو البدن أو ما فى قوته[١١] أن يكون بدناً . . . وإن النفس لا يجوز أن تكون موجودة قبل وجود البدن ، وإنها لا يجوز أن تتكرر فى أبدان مختلفة ، وإنه لا يجوز أن يكون لبدن واحد نفسان ، وإنها مفارقة[١٢] باقية بعد الموت ، فليس فيها قوة قبول الفساد[١٣] .

---

(١) من كتاب الدعاوى القلبية للفارابى (٢) جوهر : عنصر أو ذات (٣) مشكل له شكل مصور : له صورة ، مكيف : له كيف أى صفات ، مقدر : له مقدار (٤) متجسد : يشغل مكانا (٥) مباين : مخالف (٦) يناله : يدركه . (٧) الوهم : الخيال (٨) عالم الأمر : العالم الإلهى (٩) الناطقة : العاقلة (١٠) منبثة : توجد موزعة (١١) ما فى قوته : ما يمكن أن يكون (١٢) مفارقة : منفصلة عن المادة (١٣) الفساد : الفناء .

إن لك منك غطاء ، فضلا عن لباسك من البدن ، فاجتهد أن ترفع الحجاب وتتجرد [١] ، فحينئذ تلحق [٢] . فلا تسأل عما تباشره . فإن ألمت فويل لك [٣] ، وإن سلمت فطوبى لك [٤] ، وأنت فى بدنك تكون كأنك لست فى بدنك ، وكأنك فى صقع [٥] الملكوت ، فترى ما لا عين رأت ، ولا أذن سمعت ، ولا خطر على قلب بشر . فاتخذ لك عند الحق عهداً [٦] إلى أن تأتيه فرداً .

---

(١) تتجرد : تخلع (٢) تلحق : تصل إلى عالم القدس (٣) ويل : هلاك (٤) طوبى : نعيم
(٥) صقع : مكان (٦) عهد : ميثاق .

٨ — النفس الكلية

« من آراء أهل المدينة الفاضلة » (ص ٩٤ ، ٩٥)[(١)]

«وإذا مضت طائفة فبطلت[(٢)] أبدانها وخلصت أنفسها ، سعدت ، فخلفهم ناس آخرون فى مرتبتهم بعدهم قاموا مقامهم ، وفعلوا أفعالهم . فإذا مضت هذه أيضا . وخلت ، صاروا أيضا فى السعادة إلى مراتب أولئك الماضين ، واتصل كل واحد بشبيهه فى النوع والكمية والكيفية ؛ ولأنها كانت ليست بأجسام صار اجتماعها ، ولو بلغ ما بلغ ، غيرَ مضيّق بعضها على بعض مكانها ، إذ كانت ليست فى أمكنة أصلا . فتلاقيها[(٣)] واتصال بعضها ببعض ليس على النحو الذى توجد عليه الأجسام . وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة[(٤)] ، واتصل بعضها ببعض ، فذلك على جهة اتصال معقول بمعقول ، كان التذاذ كل واحدة منها أزيد شديداً . وكلما لحق بهم من بعدهم زاد التذاذ مَن لحق الآن بمصادفة[(٥)] الماضين ، وزادت لذة الماضين باتصال اللاحقين بهم ؛ لأن كل واحدة تعقل ذاتها وتعقل مثل ذاتها مراراً كثيرة ، فتزداد كيفية ما تعقل . . . ولأن المتلاحقين إلى غير نهاية يكون تزايد قوى كل واحد واحداً ، ولذاته على غابر الزمان إلى غير نهاية ، وتلك حال كل طائفة مضت » .

(١) تحقيق د . فردريك ويتربص ـ ليدن ١٨٩٥ . (٢) بطلت : فسدت وفنيت

(٣) تلاقيها : اجتماعها (٤) المفارقة : المستقلة عن البدن . (٥) مصادفة : لقاء .

ابن سينا

تحقيق د . سليمان دنيا — دار المعارف بمصر

القسمان الثالث والرابع

هو أبو على الحسين بن عبد الله بن سينا ، أوسع أطباء المسلمين شهرة ، وأبعد فلاسفتهم ذكراً . ولد فى سنة ٣٧٠هـ سنة ٩٨٠ م . وقد قال عن نفسه إنه حفظ القرآن فى سن مبكرة ، أى فى العاشرة من عمره ، وأحاط علماً بالفقه والنحو . وقد نشأ فى أسرة فارسية . ويقال إن أباه اختار له فيلسوفا يثقف عقله ، فما لبث أن فاق أستاذه ، وأخذ ينهل من موارد العلم وحده ، فدرس الرياضيات والمنطق وبحوث ما وراء الطبيعة ، ثم وجه عنايته كلها إلى دراسة الطب ، تحت إشراف طبيب مسيحى هو عيسى بن يحيى . وذاعت شهرته كطبيب . ولما يتجاوز السابعة عشرة من عمره . ذلك أنه عالج الأمير نوح ابن منصور ، ونجح فى شفائه . فأذن له الأمير بالتردد على مكتبته . ثم أخذ يتنقل فى قصور الأمراء ، وهو يشغل نفسه فى أثناء ذلك بالسياسة والتعليم وتأليف الكتب . ثم أصبح وزيرا لشمس الدولة فى همذان . ولما مات الأمير جاء ابنه من بعده ، فغضب على ابن سينا ، وسجنه عدة أشهر . وقد مات ابن سينا فى السابعة والخمسين من عمره . وله مؤلفات كثيرة منها : الشفاء فى المنطق والرياضة والطبيعة وما وراء الطبيعة ؛ والنجاة وهو ملخص الشفاء ، والاشارات والتنبيهات ، ورسالة فى معرفة النفس الناطقة وأحوالها ومبحث عن القوى النفسانية ، وكتاب القانون .

٩ ــ العارفون

« من كتاب الإشارات والتنبيهات ص ٧٨٩ »

« إن للعارفين مقامات ودرجات يخصون بها ، وهم فى حياتهم الدنيا دون غيرهم . فكأنهم ، وهم فى جلابيب من أبدانهم ، قد نضوها[١] وتجردوا[٢] عنها إلى عالم القدس ، ولهم أمور خفية وأمور ظاهرة عنهم ، يستنكرها من ينكرها ، ويستكبرها من يعرفها . . .

* * *

المعرض[٣] عن متاع الدنيا وطيباتها[٤] يخص باسم الزاهد . والمواظب على فعل العبادات من القيام والصيام ونحوهما يخص باسم العابد . والمنصرف بفكره إلى قدس الجبروت[٥] مستديماً[٦] لشروق نور الحق فى سره[٧] يخص باسم العارف . . .

والعارفون المتنزهون[٨] إذا وضع عنهم دون مقارنة[٩] البدن ، وانفكوا عن الشواغل[١٠] خلصوا إلى عالم القدس والسعادة ، وانتقشوا بالكمال الأعلى ، وحصلت لهم اللذة العليا . . . وليس هذا الالتذاذ مفقوداً من كل وجه ، والنفس فى البدن ، بل المنغمسون[١١] فى تأمل الجبروت ، والمعرضون عن الشواغل ، يصيبون[١٢] ، وهم فى الأبدان ، من هذه اللذة

---

(١) نضوها : خلعوها (٢) تجردوا : تخلصوا (٣) المعرض : الزاهد أو المنصرف
(٤) طيباتها : ملذاتها (٥) الجبروت : العظمة الإلهية (٦) مستديماً : طالباً الاستمرار
(٧) سره : ضميره أو روحه (٨) المتنزهون : المترفعون عن اللذات الحسية
(٩) وضع عنه مقارنة البدن : تحرر من سيطرة الجسم (١٠) تحرروا من الهموم المادية
(١١) المنغمسون المستغرقون Absorbes (١٢) يصيبون . ينالون .

حظاً وافراً قد يتمكن منهم فيشغلون عن كل شيء » ...

ثم إنه إذا بلغت به الارادة والرياضة[١] حداً ما عنت[٢] له خلسات[٣] من اطلاع نور الحق عليه ، لذيذة كأنها بروق تومض[٤] إليه ، ثم تخمد[٥] عنه . وهو المسمى عندهم أوقاتا ، وكل وقت يكتنفه وجدان[٦] : وجد إليه ووجد عليه . . .

ثم إنه ليتوغل[٧] فى ذلك حتى يغشاه[٨] فى غير الارتياض[٩] . فكلما لمح شيئاً ، عاج[١٠] منه إلى جناب القدس ، يتذكر من أمره شيئاً ، فغشيه غاش[١١] ، فيكاد يرى الحق فى كل شيء ...

ثم إنه لتبلغ به الرياضة مبلغاً ينقلب له وقته سكينة[١٢] ، فيصير المخطوف[١٣] مألوفاً ، والوميض[١٤] شهاباً[١٥] بيناً ، وتحصل له معارفة مستقرة[١٦] ، كأنها صحبة مستمرة ، ويستمتع فيها ببهجته[١٧] ، فإذا انقلب عنها انقلب حيران آسفاً .

---

(١) الرياضة . التدريب (٢) عنت . ظهرت له فجأة (٣) خلسات . لمحات سريعة
(٤) تومض . تبرق وتلمع (٥) تخمد تنطفىء (٦) وجد . لهفة أو حزن
(٧) يتوغل . يذهب بعيداً (٨) يغشاه . يهبط عليه (٩) الارتياض . التدريب
(١٠) عاج : مال أو اتجه (١١) غشيه غاش : تتملكه حالة نفسية خاصة .
(١٢) سكينة : هدوء (١٣) المخطوف : سريع المجىء والزوال .
(١٤) الوميض : الضوء الخافت (١٥) شهابا بينا : شعلة من نار ساطعة
(١٦) مستقرة : دائمة (١٧) بهجة : سرور .

الغزالى

ولد أبو حامد الغزالى سنة ٤٥٠ هـ ، وتوفى فى ١٤ جمادى الآخرة سنة ٥٠٥ . وقد ذكر صاحب عيون الأخبار : أنه لم يكن لطائفة الشافعية فى آخر عصره مثله . وقد اشتغل فى مبدأ أمره بطوس على أحمد الراذكانى ، ثم قدم نيسابور وحضر دروس إمام الحرمين أبى المعالى الجوينى ، ولم يزل ملازما له إلى أن توفى ، فخرج من نيسابور إلى العسكر ، ولقى الوزير نظام الملك فأكرمه وعظمه ، ثم فوض إليه التدريس بمدرسة النظامية ببغداد فجاءها وباشر إلقاء الدروس بها سنة ٤٨٤ هـ . ثم سلك طريق الزهد والعزلة لمدة عشر سنوات . وقصد الحج ، فلما رجع منه توجه إلى الشام ، فأقام بمدينة دمشق مدة يذاكر الدروس فى زاوية الجامع . وانتقل إلى بيت المقدس ، واجتهد فى العبادة ، ثم اتجه إلى مصر وأقام بالاسكندرية زمنا ، وكان يريد الذهاب إلى بلاد المغرب للقاء الأمير يوسف بن تاشفين صاحب مراكش . لكن بلغه نبأ وفاة الأمير ، فرجع إلى طوس . وكتبه مشهورة معروفة ، منها : الوسيط والبسيط والوجيز والخلاصة فى الفقه ، وإحياء علوم الدين ، وتهافت الفلاسفة ومقاصد الفلاسفة ، والمنقذ من الضلال ، والقسطاس المستقيم ، ومشكاة الأنوار ، وكتاب فضائح الباطنية . الخ .

١٠ — حكم الغزالى على الفلاسفة(١)

« المنقذ من الضلال »

« وإما الإلهيات ففيها أكثر أغاليطهم ، فما قدروا على الوفاء بالبراهين على ما شرطوه (٢) فى المنطق ، ولذلك كثر الاختلاف بينهم فيها . ولقد قرّب مذهب أرسطوطاليس فيها من مذاهب الإسلاميين ، على ما نقله الفارابى وابن سينا . ولكن مجموع ما غلطوا فيه يرجع إلى عشرين أصلا ، يجب تكفيرهم فى ثلاثة منها ، وتبديعهم (٣) فى سبعة عشر . ولإبطال مذهبهم فى هذه المسائل العشرين صنّفنا (٤) كتاب « التهافت » أما المسائل الثلاث فقد خالفوا فيها كافة المسلمين ، وذلك فى قولهم :

١ — إن الأجساد لا تُحشر ، وإنما المُثاب والمعاقب هى الأرواح المجرّدة ، والمثوبات والعقوبات روحانية لا جسمانية .

ولقد صدقوا فى إثبات الروحانية فإنها كائنة أيضاً ، ولكن كذبوا فى إنكار الجسمانية ، وكفروا بالشريعة فيما نطقوا به .

٢ — ومن ذلك قولهم : « إن الله يعلم الكليات دون الجزئيات (٥) »

(١) يعترف الغزالى بقيمة العلوم الرياضية ، لكنه يرى أن خدمة الفلاسفة لهذه العلوم لا تنفى خطأهم فى الأمور الدينية ، كما أن الجمهور قد يظن أن معرفتهم بهذه العلوم دليل على صدق بقية آرائهم الأخرى التى تتنافى مع الإسلام . وربما اعتقد « أن الإسلام مبنى على الجهل وإنكار البرهان القاطع » كذلك يعترف بصحة المنطق ، ويتهمهم بإساءة تطبيقه .

(٢) على ما شرطوه . حسب الشروط . (٣) تبديعهم القول بأنهم من أهل البدعة

(٤) صنفنا . ألفنا (٥) دافع ابن رشد عن الفلاسفة فقال . إن الغزالى أساء فهمهم لأنهم يريدون القول بأن الله يعلم الأشياء على نحو مخالف لنا ، أى أن علمه ليس مترتبا على حدوث الأشياء فى الزمن ، كما هى الحال فى علم الإنسان ، بل يعلمها جميعها لأنه سبب وجودها ، فى حين أن علم الإنسان مسبب عنها .

وهذا أيضاً كفر صريح ، بل الحق أنه « لا يعزُبُ (١) عن علمه مثقالُ ذرة فى السموات ولا فى الأرض . »

٣ — ومن ذلك قولهم بقدم العالم وأزليته ، فلم يذهب أحد من المسلمين إلى شىء من هذه المسائل ... (٢)

* * *

وأما السياسيات فجميع كلامهم فيها يرجع إلى الحكم المصلحية المتعلقة بالأمور الدنيوية والإيالة (٣) السلطانية ، وإنما أخذوها من كتب الله المنزلة على الأنبياء ، ومن الحكم المأثورة (٤) عن سلف الأنبياء . وأما الخُلُقية فجميع كلامهم فيها يرجع إلى حصر صفات النفس وأخلاقها ، وذكر أجناسها وأنواعها ، وكيفية معالجتها ومجاهدتها . (٥) وإنما أخذوها من كلام الصوفية ، وهم المتألهون المثابرون على ذكر الله وعلى مخالفة الهوى ، وسلوك الطريق إلى الله تعالى بالإعراض عن ملاذ الدنيا . وقد انكشف لهم فى مُجاهدتهم من أخلاق النفس وعيوبها وآفات أعمالها ما صرحوا به ، فأخذها الفلاسفة ، ومزجوها بكلامهم توسلا (٦) بالتجمل بها إلى ترويج (٧) . باطلهم . ولقد كان فى عصرهم ، بل فى كل عصر ، جماعة من المتألهين لا يُخلى الله سبحانه العالم عنهم فإنهم أوتاد الأرض . . . . وكانوا فى سالف الأزمنة على ما نطق به القرآن ، فتولد من

(١) يعزب . يغيب .

(٢) قال الكندى إن الله يخلق العالم من العدم وفى غير زمن ، وجاء ابن رشد ، فقرر أن الفلاسفة لا يقولون بقدم العالم ، وإنما يقولون إنه لا معنى لفكرة الزمن إلا بعد خلق العالم ؛ لأن الزمن مقياس الحركة ، والحركة للأجسام

(٣) الإيالة . الحكم .

(٤) المأثورة . المحفوظة المتنقلة .

(٥) مجاهدتها . مقاومتها .

(٦) توسلا . رغبة

(٧) ترويج . نشر .

مزجهم كلام النبوة وكلام الصوفية بكتبهم آفتان [١] : آفة فى حق القابل ، وآفة فى حق الرّادّ [٢] . أما الآفة فى حق الرّادّ فعظيمة إذ ظنت طائفة من الضعفاء أن ذلك الكلام إذا كان مدوناً فى كتبهم وممزوجاً بباطلهم ينبغى أن يهجر [٣] ولا يذكر ، بل ينكر على كل من يذكره ، إذ لم يسمعوه أولا إلا منهم . فسبق إلى عقولهم الضعيفة أنه باطل ؛ لأن قائله مبطل . . . . والعاقل يقتدى [٤] بقول أمير المؤمنين على بن أبى طالب رضى الله عنه حيث قال : « لا تعرف الحق بالرجال ، بل اعرف الحق تعرف أهله . » . . . .

هذه آفة الرد .

أما آفة القبول : فإن من نظر فى كتبهم « كإخوان الصفا » وغيره فرأى ما مزجوه بكلامهم من الحكم النبوية والكلمات الصوفية ربما استحسنها وقبلها وحَسُن اعتقاده فيها ، فيسارع إلى قبول باطلهم الممزوج به ، لحسن ظن حصل فيما رآه واستحسنه : وذلك نوع استدراج إلى الباطل .

ولأجل هذه الآفة يجب الزجر [٥] عن مطالعة كتبهم لما فيها من الغدر والخطر ، وكما يجب صَوْنُ [٦] من لا يحسن السباحة عن مزالق [٧] الشطوط يجب صَوْنُ الخلق عن مطالعة تلك الكتب ، وكما يجب صَوْنُ الصبيان عن مس الحيات يجب صون الأسماع عن مختلط تلك الكلمات . . .

---

(١) آفة : عيب ، نقص . (٢) الراد . الذى يرفض (٣) يهجر . يترك
(٤) يقتدى . يسير على ضوء . (٥) الزجر . النهى بشدة . (٦) صون : حفظ .
(٧) مزالق . مواضع الخطر .

١١ – طريق التصوف

« المنقذ من الضلال »

ثم إني لما فرغت من العلوم [1] أقبلت بهمتي على طريق الصوفية . وعلمت أن طريقتهم إنما تتم بعلم وعمل . وكان حاصل علمهم قطع عقبات النفس والتنزه [2] عن أخلاقها المذمومة ، وصفاتها الخبيثة ، حتى يتوصل بها إلى تخلية القلب عن غير الله تعالى ، وتحليته بذكر الله .

وكان العلم أيسر عليّ من العمل . فابتدأت بتحصيل علمهم من مطالعة كتبهم ، مثل « قوت القلوب » لأبي طالب المكي رحمه الله ، وكتب الحارث المحاسبي ، والمتفرقات المأثورة عن الجنيد ، والشبلي وأبي يزيد البسطامي قدس الله أرواحهم ، وغير ذلك من كلام مشايخهم ، حتى اطلعت على كنه [3] مقاصدهم العلمية ، وحصّلت ما يمكن أن يحصّل من طريقهم بالتعلم والسماع ، فظهر لي أن أخص خواصهم ما لا يمكن الوصول إليه بالتعلم ؛ بل بالذوق والحال ، وتبدل الصفات .

وكم من الفرق بين أن يُعلمَ حد [4] الصحة وحدُّ الشبع وأسبابهما وشروطهما ، وبين أن يكون صحيحا وشبعانا ؛ وبين أن يعرف حد السكر ... وبين أن يكون سكرانا ؛ بل السكران لا يعرف حد السكر ، وعلمه وهو سكران ، وما معه من علمه شيء ، والصاحي يعرف حد السكر وأركانه [5] ، وما معه من السكر شيء . والطبيب في حالة المرض يعرف حد الصحة وأسبابها وأدويتها ، وهو فاقد الصحة ، كذلك فرقٌ بين أن تعرف حقيقة الزهد وشروطها وأسبابها وبين أن يكون حالُك الزهدَ وعزوف [6] النفس عن الدنيا .

(١) علم الكلام والفلسفة (٢) التنزه : التجرد من (٣) كنه : حقيقة
(٤) حد : تعرف (٥) أركانه : شروطه (٦) عزوف : انصراف .

فعلمت يقيناً أنهم أرباب الأحوال ، لا أصحاب الأقوال ، وأن ما يمكن تحصيله بطريق العلم فقد حصّلته ، ولم يبق إلا ما لا سبيل إليه بالسماع والتعلم ؛ بل بالذوق والسلوك .

وكان قد حصل معي — من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في التفتيش عن صنفي العلوم الشرعية والعقلية — إيمان يقيني بالله تعالى ، وبالنبوة ، وباليوم الآخر .

فهذه الأصول الثلاثة من الإيمان كانت رسخت في نفسي لا بدليل معين محرّر ، بل بأسباب وقرائن (١) وتجاريب لاتدخل تحت الحصر تفصيلها .

وكان قد ظهر عندي أنه لا مطمع لي في سعادة الآخرة إلا بالتقوى وكف النفس عن الهوى ، وأن رأس ذلك كله قطع علاقة القلب عن الدنيا بالتجافي عن دار الغرور والإنابة(٣) إلى دار الخلود ، والإقبال بكنه الهمة على الله تعالى ؛ وأن ذلك لايتم إلا بإعراض عن الجاه والمال ، والهرب من الشواغل والعلائق .

ثم لاحظت أحوالي ، فإذا أنا منغمس في العلائق ، وقد أحدقت بي من الجوانب . ولاحظت أعمالي — وأحسنها التدريس والتعليم — فإذا أنا فيها مقبل على علوم غير مهمة ، ولا نافعة في طريق الآخرة . ثم تفكرت في نيتي في التدريس فإذا هي غير خالصة لوجه الله تعالى ، بل باعثها ومحركها طلب الجاه وانتشار الصيت (٤) . فتيقنت أني على شفا جرف هار(٥) ، وأني قد أشفيت(٦) على النار ، إن لم أشتغل بتلافي(٧) الأحوال .

---

(١) قرائن : علامات (٢) التجافي الترفع ، الابتعاد (٣) أناب : عاد .
(٤) الصيت : الذكر الحسن ، السمعة (٥) هار . يوشك أن ينهار .
(٦) أشفى : اقترب كل الاقتراب . (٧) تلافى : تجنب

فلم أزل أتفكر فيه مدة ، وأنا بعدُ على مقام الاختيار . أصمم العزم على الخروج من بغداد ومفارقة تلك الأحوال يوما ، وأحل العزم[١] يوما ، وأقدم فيه رجلا وأؤخر عنه أخرى ، لا تصدقُ لى رغبة فى طلب الآخرة بكرة[٢] إلا وتحمل عليها جند الشهوة حملة فتفترها عشية ، فصارت شهوات الدنيا تجاذبنى سلاسلها إلى المقام ، ومنادى الإيمان ينادى : الرحيلَ الرحيلَ ، فلم يبق من العمر إلا قليل ، وبين يديك السفر الطويل ، وجميعُ ما أنت فيه من العلم والعمل رياء وتخييل . فإن لم تستعد الآن للآخرة فمتى تستعد ، وإن لم تقطع الآن هذه العلائق فمتى تقطع ؟ فعند ذلك تنبعث الداعية ، وينجزم العزم[٣] على الهرب والفرار .

* * *

فلم أزل أتردد بين تجاذب شهوات الدنيا ودواعى الآخرة قريباً من ستة أشهر ، أولها رجب سنة ثمان وثمانين وأربعمائة ، وفى هذا الشهر جاوز الأمر حد الاختيار إلى الاضطرار ، إذ أقفل الله على لسانى حتى اعتقل عن التدريس ، فكنت أجاهد نفسى أن أدرّس يوما واحداً تطييباً لقلوب المختلفة[٤] إلىّ ، فكان لا ينطق لسانى بكلمة واحدة ، ولا أستطيعها ألبتة حتى أورثت هذه العقلة[٥] فى اللسان حزناً فى القلب . . .

ثم لما أحسست بعجزى ، وسقط بالكلية اختيارى ، التجأت إلى الله تعالى التجاء المضطر الذى لا حيلة له ، فأجابنى الذى يجيب المضطر إذا دعاه ، وسهّل على قلبى الإعراض عن الجاه والمال والأولاد والأصحاب . . . .

وكانت حوادث الزمان ومهمات[٦] العيال وضرورات المعاش تغيّر فىّ وجه المراد وتشوش صفوة الخلوة[٧] ، وكان لا يصفو لى الحال إلا فى أوقات

---

(١) حل العزم : تراجع عن رأيه. (٢) بكرة : صباحا .
(٣) ينجزم العزم : يتم التصميم. (٤) المختلفة إلى : المترددين على دروسى.
(٥) العقلة : حبسة اللسان (٦) مهمات : مشاغل (٧) الخلوة : العزلة .

منفردة . لكنى مع ذلك لا أقطع طمعى منها ، فتدفعنى عنها العوائق ، وأعود إليها.

ودمتُ على ذلك مقدار عشر سنين ، وانكشفت لى أثناء هذه الخلوات أمور لا يمكن إحصاؤها[1] واستقصاؤها[2] . والقدر الذى أذكره لينتفع به : أنى علمت يقينا أن الصوفية هم السالكون لطريق الله تعالى خاصة ، وأن سيرتهم أحسنُ السير ، وطريقتهم أصوبُ الطرق ، وأخلاقهم أزكى الأخلاق ، بل لو جُمِعَ عقل العقلاء ، وحكمة الحكماء ، وعلم الواقفين على أسرار الشرع من العلماء ، ليغيروا شيئاً من سيرهم وأخلاقهم ويبدلوه بما هو خير منه ، لم يجدوا إليه سبيلا . فإن جميع حركاتهم وسكناتهم ، فى ظاهرهم وباطنهم مقتبسة[3] من نور مشكاة النبوة ، وليس وراء نور النبوة على وجه الأرض نور يستضاء به.

وبالجملة فماذا يقول القائلون فى طريقة طهارتها — وهى أول شروطها — تطهير القلب بالكلية عما سوى الله — تعالى — ومفتاحها الجارى منها مجرى التحريم من الصلاة[4] — استغراق القلب بالكلية بذكر الله ، وآخرها الفناء بالكلية فى الله ؟

وهذه حالة يتحققها بالذوق من سلك سبيلها فمن لم يرزق الذوق فيتيقنها بالتجربة والتسامع إن أكثر معهم الصحبة ، حتى يفهم ذلك بقرائن الأحوال يقينا . ومن جالسهم استفاد منهم هذا الإيمان . . .

ووراء هؤلاء قوم جهال هم المنكرون لأصل ذلك ، المتعجبون من هذا الكلام يستمعون ويسخرون ويقولون العجب ! إنهم كيف يهذون[5] ! وفيهم قال الله تعالى : « ومنهم من يستمع إليك حتى إذا خرجوا من عندك قالوا للذين أوتوا العلم ماذا قال آنفا ؟ أولئك الذين طبع الله على قلوبهم واتبعوا أهواءهم فأصمهم وأعمى أبصارهم . »

---

(١) إحصاؤها : عدها (٢) استقصاؤها : معرفتها جميعها (٣) مقتبسة : مأخوذة

(٤) مجرى التحريم من الصلاة : ما يقوم مقام الشرط الأساسى فى الصلاة وهو شهادة التحريم. أى التكبير فى بدء الصلاة . (٥) يهذون : يخرفون .

١٢ — حدود التصوف[1]

فإن قيل : فالعارفون محيطون بكمال معرفة الله سبحانه حتى لا ينطوى[2] عنهم شيء ، قلنا : هيهات ، فقد بينا بالبرهان القطعى فى كتاب « المقصد الأسنى » فى معانى أسماء الله الحسنى أنه لا يعرف الله كنه معرفته[3] إلا الله تعالى . وأن الخلائق ، وإن اتسعت معرفتهم وغزر علمهم ، فإذا أضيف ذلك إلى علم الله سبحانه ، فما أوتوا[4] من العلم إلا قليلا . لكن ينبغى أن يعلم أن الحضرة الإلهية محيطة بكل ما فى الوجود ، إذ ليس فى الوجود إلا الله وأفعاله . فالكل من الحضرة الإلهية ، كما أن جميع أرباب الولايات فى المعسكر حتى الحراس فهم من جملة الحضرة السلطانية . وأنت لا تفهم الحضرة الإلهية إلا بالتمثيل إلى الحضرة السلطانية . فاعلم أن كل ما فى الوجود داخل فى الحضرة الإلهية . ولكن كما أن السلطان له فى مملكته قصر خاص ، وفى فناء قصره ميدان واسع ، ولذلك الميدان عتبة يجتمع عليها جميع الرعايا ، ولا يمكنون من مجاوزة العتبة ، ولا إلى طرف الميدان ، ثم يؤذن لخواص المملكة فى مجاوزة العتبة ، ودخول الميدان ، والجلوس فيه ، على تفاوت فى القرب والبعد ، بحسب مناصبهم ، وربما لم يطرق إلى القصر الخاص إلا الوزير وحده ، ثم إن الملك يطلع الوزير من أسرار ملكه على ما يريد ، ويستأثر عنه[5] بأمور لا يطلعه عليها ، فكذلك فافهم على هذا المثال تفاوت الخلق فى القرب والبعد من الحضرة الإلهية . فالعتبة التى هى

---

(١) إلجام العوام من علم الكلام ط ١ إدارة الطباعة المنيرية ص ٣٢ .

(٢) يخفى (٣) حق المعرفة .

(٤) أعطوا .

(٥) ويحتفظ لنفسه .

آخر الميدان موقف جميع العوام ومردّهم[١] لا سبيل لهم إلى مجاوزتها . فإن جاوزوا حدهم استوجبوا[٢] الزجر والتنكيل[٣] وأما العارفون فقد جاوزوا العتبة ، وانسرحوا[٤] فى الميدان ولهم فيه جولان[٥] على حدود مختلفة فى القرب والبعد وتفاوت ما بينهم كثير ، وإن اشتركوا فى مجاوزة العتبة ، وتقدموا العوام المفترشين[٦] .

وأما حظوة القدس فى صدر الميدان فهى أعلى من أن يطأها أقدام العارفين ، وأرفع من أن يمتد إليها أبصار الناظرين ، بل لا يلمح ذلك الجانب الرفيع صغير وكبير إلا غض من الدهشة والحيرة طرفه[٧] فانقلب إليه البصر خاسئا وهو حسير .

---

(١) مرجعهم ، ومكانهم .
(٢) استحقوا .
(٣) المؤاخذة الشديدة .
(٤) انطلقوا .
(٥) مجيء وذهاب .
(٦) الجالسين على الأرض .
(٧) بصره .